

UNIVERSITÉ DU QUEBEC À MONTRÉAL

LA COHABITATION INTERETHNIQUE À TEL-AVIV.  
REGARD SUR LES JEUNES, LEURS TRAJECTOIRES ET LEUR SOCIABILITÉ PUBLIQUE

MÉMOIRE PRÉSENTÉ  
COMME EXIGENCE PARTIELLE  
DE LA MAÎTRISE EN ÉTUDES URBAINES

PAR  
KAWTARE BIHYA

JANVIER 2011

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL  
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de ce mémoire se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.01-2006). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

## TABLE DES MATIÈRES

REMERCIEMENTS :	Erreur ! Signet non défini.
LISTES DES CARTES :	vi
LISTES DES PHOTOGRAPHIES :	vi
ABSTRACT :	vii
INTRODUCTION :	1
CHAPITRE I	8
MISE EN CONTEXTE	8
1.1. Portrait socio-historique :	8
1.1.1. Contexte historique :	8
1.1.1.1. Histoire politique et cadre juridique :	8
1.1.1.2. Les mouvements migratoires : de <i>l'alyah</i> à la <i>yérida</i> :	11
1.1.2. Structure démographique :	13
1.1.2.1. Les communautés culturelles en Israël :	13
1.1.2.2. Les disparités socioéconomiques et la diversité ethnique:	17
1.1.3. La particularité de Tel-Aviv :	19
1.1.3.1. Tel-Aviv la <i>petite pomme</i> :	19
1.1.3.2. Le cosmopolitisme inscrit dans l'histoire de Tel-Aviv :	22
CHAPITRE II	25
PROBLÉMATIQUE et CADRE THÉORIQUE	25
2.1. Problématique :	26
2.1.1. Problématique du vivre ensemble :	26
2.1.2. La perception de la cohabitation entre Israéliens juifs et Palestiniens d'Israël :	29

2.1.3. Tel-Aviv Yaffa, une ville hétérogène?.....	36
2.3.Cadre théorique : .....	39
2.3.1. Le cosmopolitisme comme sociabilité urbaine : .....	40
2.3.2. Les interactions sociales dans les espaces publics : .....	44
2.3.3. Qu'est-ce que l'ethnicité : .....	47
2.3.4. La cohabitation et les relations interethniques: .....	50
2.3.5. Espaces publics dans un contexte de cohabitation interethnique : .....	56
CHAPITRE III: .....	63
STRATÉGIE DE RECHERCHE .....	63
3.1. Questions de recherche et hypothèses : .....	63
3.1.1 Questions de recherche 1 : .....	63
Hypothèses 1: .....	64
3.1.2 Questions de recherche 2 : .....	65
Hypothèses 2 : .....	66
3.2.. Méthodologie : .....	67
3.2.1. Type de recherche : .....	70
3.2.2. Le territoire de recherche : .....	71
3.2.3. L'échantillon : .....	72
3.2.3.1. Les personnes clés:.....	72
3.2.3.2. Les jeunes habitants de Tel-Aviv : .....	73
3.2.4. La collecte de données : .....	74
3.2.4.1. L'entretien : .....	75
• Les personnes clés:.....	75
• Grille d'analyse : .....	76
<i>Thèmes 1 : Immigration et émigration</i> .....	76
<i>Thème 2 : Intégration sociale et gestion de la diversité</i> .....	76

<i>Thème 3 : Conflits ethniques et partage des espaces publics</i> .....	76
• Les jeunes Israéliens: .....	77
• Grille d'analyse : .....	79
<i>Thème 1 : Histoire familiale et transmission culturelle</i> .....	79
<i>Thème 2 : Lieux de vie et vie sociale</i> .....	79
<i>Thème 3 : Pratique culturelle et rapports aux Autres</i> .....	80
3.2.4.2. L'observation : .....	81
• L'observation directe externe : .....	81
• Périmètre d'observation : .....	83
• Grille d'observation : .....	84
CHAPITRE IV: .....	87
Présentations des entrevues et observations : .....	87
4.1. Présentation des personnes clés : .....	87
4.1.1. Thèmes 1 : Immigration et émigration .....	89
4.1.2. Thème 2 : Intégration sociale et gestion de la diversité .....	92
4.1.3Thème 3 : Conflits ethniques et partage des espaces publics.....	94
4.2. Présentation des jeunes israéliens : .....	97
4.2.1. Thème 1 : Histoire familiale et transmission culturelle .....	98
4.2.2.Thème 2 : Lieux de vie et vie sociale.....	101
4.2.3. Thème 3 : Pratiques de l'espace et rapports aux autres .....	103
4.3. Présentation des observations : .....	106
4.3.1. Le parc Hayarkon: .....	108
4.3.2. Le Caffé Yaffa.....	110
4.3.3. Shlomo Lahat Promenade (corniche),.....	111
4.3.5. Le Shouk Yéménite ou marché du Kermel : .....	116
4.3.6. La <i>Takhana Merkazit</i> (gare routière) : .....	118

CHAPITRE V : .....	120
DISCUSSION .....	120
5.1. Polymorphisme des espaces publics et des relations interethniques : .....	120
5.1.1. Diversité des formes de sociabilité publique et des frontières ethniques: .....	121
5.1.1.1. (Im)perméabilité des frontières ethniques selon les lieux et les groupes ethniques en jeu : .....	121
5.1.1.2. Attitudes blasées ou négation de l'autre comme moyen de survie : .....	124
5.1.2. Symboliques des espaces publics et symboliques de la cohabitation interethnique : .....	127
5.1.2.1. Espace public comme espace militant : .....	128
5.1.2.2. Espace public et domination culturelle/politique : nomination des espaces, surreprésentation des groupes ethniques et compétition sociale.....	130
5.2. Enjeux sociaux et politiques de la cohabitation interethnique : .....	133
5.2.1. Dynamique des interactions sociales : entre intégration et exclusion, le rôle des institutions israéliennes dans la cohabitation interethnique.....	134
5.2.2. Conflits locaux, conflits nationaux: une identité collective est-elle possible ? .....	140
CONCLUSION : .....	145
BIBLIOGRAPHIE: .....	151
SITES INTERNET : .....	158

## REMERCIEMENTS :

Ce mémoire représente mon véritable premier travail de recherche empirique s'étalant sur près de quatre ans. Étudier les relations interethniques dans une société tiraillée par d'innombrables conflits, locaux, nationaux et internationaux, ne fut pas de tout repos. Ce fut un parcours semé de découvertes mais aussi d'embûches aussi bien au niveau académique que psychologique. Ce mémoire n'aurait pu être réalisé sans l'infailible appui psychologique et affectif de mes parents, frères et sœur. Je tiens à les remercier pour avoir supporté mes sauts d'humeurs, souvent liés aux nombreuses difficultés que m'a posées ce travail. Je tiens aussi à remercier Karam Tannous, Palestinien de Lydd, devenu mon bras droit depuis notre rencontre dans la ville historique de Yaffa.

Je remercie aussi tous les intervenant(e)s qui m'ont accueilli dans leur milieu de travail et qui ont considérablement facilités ma recherche de terrain dans une société où la violence, le doute, et la crainte restreignent les marges de manœuvres des chercheur(e)s.

Je n'oublie pas non plus, l'appui des institutions uqamiennes qui m'ont accordé la bourse d'excellence du FARE, me donnant ainsi le privilège de la tranquillité d'esprit... chose précieuse pour tou(te)s les étudiant(e)s !

Enfin, je voudrais exprimer toute ma gratitude et mon profond respect aux deux personnes qui m'ont offert un soutien allant au-delà de leurs compétences de professeur(e) : M Rachad Antonius et Mme Annick Germain. De ce duo, j'ai non seulement pu apprendre à développer mes compétences académiques, structurer ma pensée, mais aussi et surtout j'ai pu tirer avantage de leur sagesse et humanisme.

Kawtare Bihya.

**LISTES DES CARTES :**

Carte 1 : L'État d'Israël et ses grandes villes.....	21
Carte 2 : Localisation des espaces publics observés à Tel-Aviv.....	107

**LISTES DES PHOTOGRAPHIES :**

Photo1 : Parc Hayarkon, Tel-Aviv.....	108
Photo 2 : Park Hayarkon, Tel-Aviv.....	109
Photo 3 : Shlomo Lahat Promenade, Tel-Aviv.....	111
photo 4 : Centre commercial Dizengoff, Tel-Aviv.....	113
Photo 5 : Centre Commercial Dizengoff, Tel-Aviv.....	114
Photo 6 : Shouk Yéménite, Tel-Aviv.....	116
Photo 7: Shouk Yemenite, Tel-Aviv.....	116
Photo 9 : Takhana Merkazit, Tel-Aviv.....	118



**ABSTRACT :**

L'immigration massive juive qu'a connu Israël a contribué à sa construction mais a aussi façonné les grandes villes israéliennes telle que Tel-Aviv. La répartition territoriale des immigrants provenant de différents continents montre que Tel-Aviv est scindée en deux : le Nord où vit une classe européenne aisée et le Sud où s'imbriquent les plus défavorisés venant des pays en émergence. Selon la littérature israélienne, ce découpage ne serait pas le résultat d'une ségrégation ethnique mais serait plutôt due aux importants écarts déjà établis entre les pays du Nord et du Sud. Certains sociologues décrivent Tel-Aviv comme une ville plurielle dépourvue de ségrégation ethnique sur le plan résidentiel, mais où subsistent tout de même de forts conflits ethniques. Nous avons donc questionné la cohabitation interethnique dans les espaces publics de Tel-Aviv. En effet, l'espace public comme espace de vie commun mais aussi comme espace démocratique et citoyen met à l'épreuve tout processus de cohabitation entre les différents groupes ethniques israéliens : Ashkénazes, Sépharades, Falashas, Russes et Palestiniens d'Israël. Nous avons donc mené une longue enquête de terrain durant laquelle nous avons réalisés des entretiens ouverts semi-directifs avec cinq acteurs communautaires, puis procédé à une observation participante du quotidien de quinze jeunes Israéliens. Enfin, à la lumière de ces entretiens, nous avons ciblé une série d'espaces publics et observé les dynamiques de cohabitation interethnique.

**Mots clés :** Ethnicité, relation interethnique, cohabitation interethnique, espace public, Tel-Aviv, Israël.

## INTRODUCTION :

Il existe, en sciences sociales, de nombreuses études analysant les mouvements migratoires internationaux et l'intégration des individus s'installant dans un nouvel environnement. Pour la plupart de ces écrits, ne sont traitées que les migrations des pays du Sud ou pays en voie de développement — vers les pays du Nord — soit les pays riches et industrialisés. Ce qui intéresse les chercheurs en études urbaines est la particularité de l'organisation des relations entre les groupes immigrants et le groupe majoritaire. Cet intérêt a vu le jour avec l'École de Chicago dont le projet était d'étudier les « conséquences » de l'installation d'étrangers dont les us et coutumes diffèrent de la majorité américaine. Nous pensons notamment aux longues analyses consacrées aux paysans polonais, ou encore aux immigrés juifs installés dans la ville de Chicago (Thomas, Znaniecki, 1919). L'innovation des recherches de l'École de Chicago est qu'elle considère l'individu comme faisant partie d'un tout (espaces urbains, classes sociales, groupes ethniques...), dont les actions s'orientent en fonction des possibilités de l'environnement dans lequel il évolue : la sauvegarde et la transmission de ses caractéristiques culturelles, ethniques, religieuses paraissent à ses yeux essentielles, voire vitales.

Depuis quelques années, l'étude des relations ethniques s'est un peu plus élargie. Au lieu de ne s'attarder que sur les relations entre les immigrés et le groupe majoritaire, un nouveau volet intrigue les chercheurs. Il s'agit dans un premier temps des relations non seulement entre groupes ethniques, mais aussi entre les différentes générations issues de l'immigration. Puis dans un deuxième temps des bénéfices que peuvent tirer toutes les sociétés d'immigration de l'installation de ses immigrants. Dès lors abondent un grand nombre d'études portant sur « les relations

interethniques », « la cohabitation interethnique », ou encore « la coexistence interethnique ».

Au-delà de l'espace urbain, l'individu appartient à une société, il fait partie intégrante du paysage social et des orientations politiques du pays d'accueil. L'espace urbain étant un microcosme de l'ensemble de la société, les processus de partage des espaces publics sont donc le principal élément d'analyse. Le sentiment d'appartenance joue ainsi un rôle très important dans la compréhension de ces processus. D'ailleurs, les degrés d'appartenance à un espace urbain varient selon les groupes ethniques, voire selon les trajectoires individuelles, si bien que la présence et l'interaction de ces groupes pousse les pays d'accueil à réinterroger leurs principes de bases dans la mesure où ils révèlent différents enjeux culturels et socio-politiques. C'est le cas en France, aux États-Unis d'Amérique, au Canada, et plus particulièrement en Israël.

Notre étude portera sur la cohabitation interethnique en Israël. Nous essaierons de comprendre comment s'opère cette cohabitation dans les espaces publics de Tel-Aviv. Notre travail ne porte pas spécifiquement sur la notion d'identité nationale (bien que celle-ci y joue tout de même un rôle fondamental), mais bien sur les modalités du « vivre avec » l'Autre. Nous allons voir quelles formes prennent la cohabitation et le partage des espaces publics de *LA* ville cosmopolite israélienne. En d'autres termes, ce qui nous intéresse ici sont les modalités de la coexistence, la coprésence ou plutôt de la cohabitation des différents groupes ethniques dans un espace urbain donné.

La question de cohabitation interethnique urbaine est, depuis quelques années, fréquemment posée en sciences sociales, vu la montée (relative) des flux

migratoires à l'échelle internationale. L'intérêt d'étudier la société israélienne est multiple. D'abord, parce qu'Israël est un pays en perpétuelle évolution aussi bien du point de vue politique que sociodémographique. Ensuite parce qu'il est modelé en grande partie par l'immigration — immigration vitale qui se trouve au cœur même du projet sioniste avec la « Loi du Retour ». Selon cette loi, tout Juif a le droit de « retourner » en Terre d'Israël. Ainsi, toute personne qui est de descendance juive ou convertie au judaïsme (preuve à l'appui) a le droit d'immigrer vers Israël quelque soit son statut social, son niveau d'instruction ou sa connaissance de l'hébreu et d'y acquérir immédiatement la citoyenneté et la nationalité (Kretzmer, 1990).

Ce type d'immigration fondé exclusivement sur l'appartenance religieuse est à l'origine de phénomènes complexes. Depuis quelques années, l'arrivée massive des Russes, des Falashas (juifs d'Éthiopie) ou encore des Falash-moras (juifs d'Éthiopie convertis au christianisme) a causé des frictions sociales de plus en plus palpables. Une forte proportion de la société israélienne doute de la véritable judéité de ces immigrants. L'autre source de tension concerne l'immigration des travailleurs non-juifs (roumains, chinois, philippins, etc.) qu'Israël a admis en croyant que leur séjour serait de courte durée, ou qui sont entrés de façon illégale. Ces travailleurs ont désormais la possibilité de faire une demande de citoyenneté israélienne. Les Israéliens laïcs voient en cette évolution un pas vers une citoyenneté démocratique, tandis que les ultraorthodoxes y voient une mort certaine du sionisme. L'actuelle composition ethnique d'Israël réinterroge donc les fondements même de l'identité nationale : qui a le droit de revendiquer la nationalité israélienne? Dominique Schnapper (1999 : 36) soulève justement cette interrogation dans *L'État d'Israël et les appartenances*. Elle dit en effet que

Aucune société nationale n'est purement civique. Toute société historique concrète constitue le résultat de conflits, de négociations et de compromis, normaux et inévitables, entre l'ambition universelle de la citoyenneté, d'un côté, et les réalités qu'on peut qualifier d'ethniques, c'est-à-dire l'ensemble des références historiques et religieuses, que je propose d'appeler « ethnico-religieuses », des individus concrets, de l'autre. Les sociétés démocratiques sont fondées sur la légitimité de la citoyenneté mais elles sont formées d'individus historiques et de groupes sociaux divers et inégaux en rivalité et en conflits. Cette tension entre la vocation universelle de la citoyenneté et les réalités des diversités historiques et des inégalités sociales est au cœur de fragilité de toute société démocratique. Le problème politique est de « vivre avec » ces contradictions sans qu'elles débouchent sur l'éclatement social et politique.

Le défi d'Israël est donc de composer à l'intérieur d'une appartenance « juive » avec toutes les disparités ethniques, économiques, sociales, idéologiques mais aussi de plus en plus religieuses. Dans le cas d'Israël, alors que la judaïté a joué le rôle de « rassembleur » de la diaspora juive, l'appartenance ethnique est facteur de distanciation. Le cas des citoyens palestiniens est particulier. En effet, à cause du fait qu'Israël a été fondé sur le territoire occupé il n'y a pas si longtemps par ces derniers, ils subissent un système institutionnel discriminant qui marque une séparation claire entre la citoyenneté et la nationalité.

Pour cette étude, nous avons décidé de nous pencher spécifiquement sur le cas de Tel-Aviv où, à l'instar des grandes villes des pays d'immigration, on observe une forte concentration d'immigrants juifs, des citoyens palestiniens et des travailleurs non-juifs. Alors que nous pourrions nous attendre à ce que Tel-Aviv soit segmentée en différents quartiers ethniques, les études nous montrent tout à fait le contraire (Schnell et Benjamini, 2004). En effet, selon certains auteurs, la ville de Tel-Aviv est assez hétérogène d'une part, et les effets d'agréation géographique de certains groupes (Ashkénazes au nord et Sépharades au sud) sont le fait de dispositions économiques et non d'une volonté de se distancier les uns des autres. De

plus, cette hétérogénéité peut aussi s'expliquer par le fait que le gouvernement israélien encourage les villes à se doter d'une politique de logement favorisant la mixité ethnique des diverses communautés juives (ashkénazes, sépharades, falashas, russes) et non juives (palestiniens, travailleurs immigrés).

Nos lectures nous poussent à nous poser la question de la cohabitation interethnique au quotidien. En effet, nous nous demandons si la mixité géographique identifiée par les auteurs israéliens s'accompagne aussi d'une mixité sociale. Les contacts et relations entre individus sont-ils monoethniques? Quels sont les processus de cohabitation interethnique dans les espaces publics? Quels sont les enjeux sociaux et politiques qui y sont liés?

La combinaison d'une méthodologie double va nous permettre de voir comment sont investis ces espaces. Grâce à des entretiens avec des personnes clés et des citoyens israéliens ajoutés à une observation méthodique des espaces publics de Tel-Aviv, nous pourrions voir si ces espaces sont plus dominés par certains groupes et pourquoi le sont-ils. Favorisent-ils une sociabilité publique entre les différents groupes ethniques ou ne sont-ils que des lieux physiques utilisables par tous, mais sans fonctions sociales ?

Nous allons donc réinterroger la notion de cohabitation interethnique dans les espaces publics à l'échelle du quartier, afin de vérifier si les observations de la littérature sont confirmées : il n'y aurait pas, selon ces études, de ségrégation ethnique à Tel-Aviv aussi bien sur le plan résidentiel que relationnel. Pour ce faire, nous allons voir quelles formes prennent la cohabitation et le partage des espaces publics. Nous tenterons de mettre les résultats obtenus en perspective en analysant

les enjeux que représente cette cohabitation pour l'avenir de la cohésion nationale israélienne. Mais avant de pouvoir articuler notre problématique et notre cadre théorique, il faut rappeler certains éléments cruciaux du contexte social et historique de Tel-Aviv. En effet, il est capital pour le lecteur de revenir sur des événements plus larges relevant de l'histoire d'Israël afin de comprendre les enjeux qui se jouent au niveau local. C'est pourquoi nous effectuerons à chaque chapitre une présentation macrosociale pour ensuite nous concentrer sur le niveau micro social, soit Tel-Aviv. L'importance d'une telle démarche réside dans le fait que Tel-Aviv est un produit du projet israélien, et que par conséquent, pour mieux comprendre ses éléments structurants, nous devons revenir sur les grandes lignes de ce projet.

Notre mémoire se compose de 5 chapitres. Dans un premier temps, nous élaborerons une mise en contexte, en présentant les grandes lignes de l'Histoire israélienne, de son cadre juridique, des périodes d'immigrations. Ces éléments sont essentiels pour bien saisir les enjeux qui seront présentés dans le chapitre 2. Dans ce dernier, nous exposerons la problématique de notre étude liée au "vivre ensemble" dans la ville cosmopolite de Tel-Aviv. Puis, nous aborderons notre cadre théorique où nous définirons les termes qu'impliquent une recherche sur le partage et la cohabitation interethnique dans les espaces publics du ville cosmopolitisme, Dans le chapitre 3, nous énoncerons notre stratégie de recherche en présentant nos deux questions et hypothèses de recherche, suivies de notre méthodologie de recherche qualitative et grille d'analyse. Les résultats de notre étude seront exposés dans le chapitre 4, dans lequel nous reporterons nos entretiens utilisant une approche thématiques, tandis que nos observations feront l'objet d'une analyse spatiale. Enfin, nous discuterons et mettrons nos résultats tout au long du chapitre 5, qui se divisera en deux sous parties, la première abordera les diverses formes de cohabitation

interethnique selon les espaces publics, alors que nous aborderons les enjeux politiques et sociaux de cette cohabitation dans la seconde partie, pour ensuite conclure notre recherche.



## CHAPITRE I

### MISE EN CONTEXTE

#### 1.1. Portrait socio-historique :

##### 1.1.1. Contexte historique :

##### 1.1.1.1. Histoire politique et cadre juridique :

La création de l'État d'Israël est la concrétisation de l'idéologie sioniste née en Europe à la fin du 19e siècle. Ce mouvement a été une réponse (parmi d'autres possibles) à la persécution des juifs dans les sociétés européennes. Le projet sioniste avait pour but de créer un Foyer national juif en Palestine, où tous les juifs dispersés aux quatre coins du monde trouveraient refuge contre l'antisémitisme. En 1947, l'ONU décide de partager la Palestine historique en deux États nationaux. Selon ce plan de partage, 56 % des terres étaient accordés au futur État juif et le reste à l'État arabe. Les Palestiniens et les dirigeants des pays arabes limitrophes rejettent ce plan qu'ils jugent inéquitable. C'est dans la guerre qui suit que les organisations sionistes prennent possession des deux tiers des territoires palestiniens établissant ce qu'on appelle la ligne verte. Cette dernière est la ligne d'armistice qui forme *de facto* les frontières entre l'État d'Israël, la Cisjordanie et la bande de Gaza de 1949.

Dès lors constitué, Israël n'adoptera aucune constitution, mais créera une série de douze lois appelées Lois Fondamentales qui vont régir l'ensemble de la

société en commençant par l'immigration (Kretzmer, 1990). En effet, la colonisation de peuplement a pris son envol grâce à deux lois fondamentales indispensables au projet sioniste : la loi sur le Retour (votée en 1950) et la loi sur la Nationalité (votée en 1952). La première permet à des millions de juifs d'accomplir leur *Alyah*<sup>1</sup>. En effet, c'est la Loi sur le Retour qui structure l'immigration israélienne, et elle n'impose qu'un seul critère de sélection : la preuve administrative de l'appartenance au Judaïsme délivrée et certifiée par les autorités rabbiniques locales. Autrement dit, toute personne qui démontre son appartenance à la religion hébraïque dispose, *de facto*, de tous les droits d'immigrer en terre d'Israël et d'en obtenir la citoyenneté ainsi que la nationalité (Kretzmer, 1990 ; Kimmerling, 2001). C'est en ce sens que Rouhanna (1997: 51) dit que:

The Law of Return stipulates that a Jew is "a person who was born of a Jewish mother or has become converted to Judaism and who is not a member of another religion" and that "every Jew has the right to come to this country as an *oleh*". This right is given to all Jew (or members of their families) anywhere in the world at anytime. It means that virtually upon arrival in the country a Jew can become Israeli citizen with all rights, including the right to vote and a package of financial benefits.

Les lois fondamentales et les institutions israéliennes ont pour but de favoriser l'intérêt des juifs et de protéger le caractère juif de la société israélienne ainsi que de ses institutions. Ce système discrimine et exclut les Palestiniens d'Israël que ce soit face à la loi ou dans les faits, leur conférant ainsi le statut de citoyen de seconde zone. En effet, en Israël, il existe deux niveaux d'identité reconnue formellement, la citoyenneté et la nationalité. Bien que la citoyenneté formelle soit la même pour tous, la nationalité quant à elle distingue plus de 100 groupes parmi les Israéliens dont les juifs, les Ukrainiens, les Russes, les Druzes, les Circassiens, les

---

<sup>1</sup> Ce terme hébreu signifie "Montée" vers Israël

Bédouins et les Arabes. Cette distinction joue un rôle très important dans l'organisation sociale, politique et économique israélienne, c'est d'ailleurs pour cela qu'elle apparait sur les cartes d'identité. Elle confère des droits spécifiques selon la nation d'appartenance juive ou non-juive (Kretzmer, 1990). Selon l'institut Européen de la recherche sur la Coopération Méditerranéenne et Euro-Arabe (2001), cette distinction nationale a de lourdes conséquences sur le quotidien des Israéliens non juifs<sup>2</sup>. Elle met une entrave directe à l'accès à de nombreux services tels que l'éducation dans certains domaines, l'achat de terrains, l'octroi de crédits et d'allocations, etc. L'autre effet des lois sur le Retour et sur la Nationalité complétées par la « Loi des Absents » est l'interdiction formelle aux Palestiniens qui ont fui la guerre en 1948 de retourner chez eux (dans la mesure où leurs propriétés furent confisquées), tandis que tout individu né juif ou converti au judaïsme a le droit d'immigrer en Israël et d'être rapidement intégré au cadre législatif et légal, grâce non seulement à leur appartenance à la religion juive, mais aussi à la rapide obtention de la citoyenneté.

Les lois sur le Retour et sur la Nationalité ont donc un caractère à la fois religieux et stratégique. D'une part, elles avantagent les intérêts du peuple juif en tant que peuple « élu », d'autre part, elles constituent une manœuvre stratégique dont le but est non seulement d'accroître significativement la population juive, mais aussi d'obtenir, par la force du nombre, la légitimité territoriale, tout en privant les Palestiniens d'Israël de leurs libertés et droits fondamentaux.

---

<sup>2</sup> MEDA, 2001, <http://www.mede.a.be/index.html?page=0&lang=fr&doc=40>

#### 1.1.1.2 Les mouvements migratoires : de l'*alyah* à la *yérida* :

Avant même la création de l'État d'Israël, de nombreux colons ont réalisé leur *aliyah* dans ce que l'on nomme aujourd'hui la Palestine historique. Ces colons constitueront le premier groupe ethnique qui compose le paysage israélien au début du 20<sup>e</sup> siècle, il s'agit des **Ashkénazes**. Arrivés d'Europe à la fin du 19<sup>e</sup> siècle, ils ont posé les premières balises de ce que sera l'État hébreu et ont fondé non seulement la ville de Tel-Aviv en 1909, mais aussi le système des kibboutz. Les **Sépharades**, quant à eux, se sont installés plus tard et représentent le deuxième groupe ethnique. Arrivés massivement après la création de l'État d'Israël, ces derniers venaient aussi bien de la méditerranée que des pays du Maghreb (Espagne, Turquie, Maroc, Algérie, Lybie, Tunisie, Égypte...). Généralement, la nomination Sépharade regroupe aussi les **Mizrahis** venus principalement des pays arabes et asiatiques (Irak, Iran, Liban, Syrie, Yémen, Afghanistan, Inde...).

Selon les données du BSI<sup>3</sup> (CBS en anglais), les premières vagues d'immigration étaient déjà importantes. Entre 1932 et 1938, 197 235 juifs arrivent en Israël, dont 71 173 en provenance d'Europe, 1212 en provenance d'Afrique et 16 272 en provenance d'Asie. Mais, la période record restera celle de 1948 à 1951, deux dates symboliques, la première est la création officielle de l'État d'Israël et la seconde correspond à l'adoption de la Loi du Retour. Entre ces deux dates, le jeune État a atteint un taux d'immigration rarement égalé, il a accueilli principalement des juifs en provenance des pays musulmans et des pays qui ont fait face aux violences nazies, soit : 21 910 Iraniens, 2303 Afghans, 34 547 Turcs, 2678 Syriens, 123 371

---

<sup>3</sup> CBS, 2006, immigrants, by period of immigration and last continent of residence, no de table:4.2

Iraquiens, 48 315 Yéménites, 30 972 Libyens, 37260 Bulgares, 8210 Allemands, 14 324 Hongrois, 106 414 Polonais, 18 788 Tchécoslovaques, et pas moins de 117 950 Roumains.

Par la suite, l'immigration a été rythmée au gré de la géopolitique internationale, mais n'est plus parvenue à battre ces records. Entre 1952 et 1960, 95945 immigrants marocains juifs s'installeront en Israël. Après l'indépendance du Maroc en 1956, des juifs marocains s'installeront en France tandis que d'autres iront en Israël. Contrairement à l'immigration des juifs européens, les juifs marocains n'ont pas été poussés à quitter leur pays, ils ont été fortement incités à le faire par des organisations internationales sionistes qui leur proposaient des offres et aides financières afin de faciliter leur intégration et d'améliorer leurs conditions de vie. On retrouvera d'ailleurs le même scénario avec l'indépendance de l'Algérie en 1962 : Israël accueillera entre 1961 et 1964, 9680 Algériens, mais cette fois-ci, l'incitatif venait aussi de la situation locale.

La décennie 1990 — 2001 fut à la fois fructueuse, mais aussi en déclin par rapport aux décennies précédentes. L'Opération Salomon de 1991 apporta 45 131 nouveaux citoyens juifs : les **Falashas** (les juifs d'Éthiopie). Il s'agit de la deuxième action du genre, en 1984 l'Opération Moïse avait déjà permis à 16 965 Falashas de s'installer en Israël. Lors de la même décennie, une autre communauté afflue abondamment vers le pays, il s'agit des **Russes**. De par son poids, la communauté russe jouera dans les années à venir un rôle capital quant aux orientations politiques israéliennes. En effet, pas moins de 844 139 juifs russes ont obtenu la citoyenneté israélienne lors de la dernière décennie.

Enfin, les Américains quant à eux, sont une communauté moins importante, et son arrivée ne correspond pas à de grandes vagues d'immigration. C'est entre 1972 et 1979 que les Américains du Nord et du Sud immigrèrent en Israël : 13 158 Argentins, 20 963 États-Uniens, et 2178 Canadiens. Rappelons juste que l'Argentine possède une grande communauté juive, qui se sent d'ailleurs souvent délaissée par les Israéliens.

Après des années d'immigration intensive, Israël fait face à un important mouvement d'émigration, on parle alors de *yerida*. Depuis 1970, nombreux sont les Israéliens qui accomplissent la *yerida* : la descente d'Israël. Contrairement à l'alyah, la *yerida* est considérée comme un acte honteux, voire même de trahison. Selon Doris Bensimon (1995), entre 1949 et 1993 425 000 Israéliens juifs ont quitté Israël. En 2007, l'État hébreu n'a accueilli que 14 400 immigrants alors que 20 000 citoyens quittent le pays chaque année.

### **1.1.2. Structure démographique :**

#### **1.1.2.1 Les communautés culturelles en Israël :**

On peut, en se fiant aux données du Bureau des Statistiques d'Israël (BSI), qualifier Israël de mosaïque culturelle. En effet, ce pays, comme nous l'avons déjà mentionné, reçoit des individus venant des quatre coins du monde au nom du sionisme ou pour améliorer les conditions de vie dans le pays d'origine. Nous exposerons les données statistiques un peu plus loin, mais d'abord essayons d'expliquer la métaphore de la mosaïque culturelle et des enjeux qu'elle suscite. Cette mosaïque, assez complexe, doit être décortiquée pour mieux comprendre la complexité que celle-ci induit sur l'identité nationale ainsi que sur la signification de la citoyenneté et nationalité israélienne qui jouent toutes les deux un rôle important

dans la façon de se sentir israélien et donc de s'approprier l'espace public. On peut regrouper la population israélienne en trois grands groupes :

- les **Israéliens juifs** : représentent une diversité culturelle importante. Au-delà des clivages sociaux et économiques, quatre éléments engendrent des divisions dans la société israélienne : l'ethnicité, la religion, les aspirations politiques et la période d'immigration. La société israélienne est composée de quatre groupes ethniques de nationalité juive : les Ashkénazes, les Sépharades, les Falashas et les Russes. Parmi les Juifs, on peut aussi distinguer trois groupes en fonction de leur attitude envers la religion : les juifs orthodoxes, les juifs laïques, et les athées. Cet élément est important pour comprendre la société israélienne dans la mesure où il influe sur les comportements (Borukhov et al, 1979). Dans son article *Religion et État en Israël*, Ilan Greilsamer (1999) montre qu'aujourd'hui la fracture la plus importante s'opère entre les laïques et les orthodoxes, si bien qu'il pose la question suivante : *Y a-t-il encore une chance pour ces deux mondes de coexister?* Les aspirations politiques divisent plus clairement les juifs sionistes et les antisionistes qui plaident pour la formation d'un État laïque dans lequel les droits seraient égaux pour tous les citoyens quelque soit leur nationalité. Plusieurs vagues d'immigration d'importance variable se sont succédées. Chacune se place dans un contexte historique particulier qui marque et structure les communautés. Par exemple, l'arrivée de certains immigrants sont parfois source de frictions sociales comme ce fut particulièrement le cas des Sépharades et des Falashas.

- les **Arabes Israéliens** : ou Palestiniens d'Israël, connaissent peu de divisions comparativement à la communauté juive. Seule l'affiliation religieuse pourrait véritablement marquer une distinction au sein de cette communauté qui

regroupe musulmans, chrétiens et druzes. Les aspirations politiques sont variées, mais très peu soutiennent l'État sioniste, hormis les Druzes qui démontrent une forte allégeance à Israël. Présents avant et après la déclaration d'indépendance en 1948, ces Palestiniens vivant en territoire israélien se sont vu confisqués de leur terre au profit de la citoyenneté israélienne. Les Palestiniens d'Israël subissent environ dix-sept types de discriminations aussi bien individuelles que collectives qui résultent des pratiques institutionnelles et des différentes lois qui régissent l'État juif (Algazy, Vidal, 1999). La loi sur le Retour et les textes légaux privilégient le caractère juif et l'intérêt des Juifs uniquement, mettant de côté les Arabes d'Israël qui sont considérés comme étrangers dans leur propre pays. À titre d'exemple, tout Israélien juif épousant une étrangère non juive bénéficie du regroupement familial, ce qui n'est pas le cas des Palestiniens d'Israël lorsqu'ils épousent une Palestinienne résidant en Cisjordanie. Ceci est aussi valable pour les femmes palestiniennes voulant épouser un Palestinien résidant en Cisjordanie. Aussi, contrairement aux Druzes qui démontrent un attachement certain à l'État israélien, les Arabes chrétiens et musulmans d'Israël sont les seuls à bénéficier d'un « privilège » : l'exemption du service militaire. Certes, cela peut être perçu comme un privilège, mais en réalité, il s'agit d'une interdiction formelle qui affecte l'accès à de nombreuses ressources et qui prive la communauté arabe de droits, tels que l'octroi d'un crédit, la gratuité des études universitaires, l'accès à certains emplois (relatifs à la sécurité de l'État ou à l'ingénierie), l'achat de terrain, etc.

- les **travailleurs immigrés** : Leur arrivée massive est une conséquence directe de la première intifada. En effet, depuis 1987, l'État d'Israël a revu à la baisse le nombre de permis de travail accordé aux Palestiniens des Territoires occupés. William Berthomière (2003 : paragraphe 8) rapporte qu'« entre 1989 et 1996, le



nombre de permis de travail accordés aux Palestiniens est passé de 105 000 à 19 000 tandis que celui octroyé aux travailleurs non palestiniens a crû de 3 400 à 103 000. » Le but est de minimiser le nombre de Palestiniens sur le territoire israélien. Pour combler ce vide, Israël a dû faire appel à de la main-d'œuvre étrangère temporaire et bon marché. Venus principalement d'Europe de l'Est, d'Asie et d'Afrique, ces travailleurs immigrés sont recrutés pour occuper des postes dans des secteurs qui n'intéressent pas les Israéliens. Selon la journaliste Elif Kayi (2004) région aurait sa spécificité : les travailleurs roumains pour la construction, les Thaïlandais pour l'agriculture, et des Philippins pour les soins gériatriques, la garde d'enfants et les travaux domestiques. Leur visa temporaire leur permet de séjourner en Israël pendant cinq années, sans possibilité de renouvellement. Le type de visa temporaire accordé aux travailleurs immigrés lie directement ces derniers à son employeur, ce qui crée une situation de dépendance entraînant la précarité en cas de licenciement dans la mesure où si l'employeur met un terme au contrat, alors l'employé se retrouve immédiatement en situation d'illégalité. Aujourd'hui, selon l'organisation Kavla Oved, ils seraient près de 160 000 travailleurs immigrés, dont la moitié serait dans une situation d'illégalité. Les conditions de vie des travailleurs immigrés dépendent en effet fortement de leur statut légal. Algazy et Vidal (1999) rapportent que lorsqu'ils sont dans l'illégalité, leurs conditions de travail s'apparentent à de l'esclavage. Un rapport sur les travailleurs migrants en Israël, rédigé par la Fédération Internationale des Droits de l'Homme (FIDH) et le Réseau Euro-Méditerranéen des Droits de l'Homme (REMDH), montre que dans bien des cas ces travailleurs ne bénéficient d'aucun droit ni d'aucune protection : confiscation du passeport, licenciement abusif, salaire modique, horaire de travail et contrat non respectés, harcèlement, épuisement, syndicalisation interdite, etc.. Certaines communautés sortent peu à peu de l'ombre et participent ouvertement à la vie sociale

d'Israël. C'est le cas des Philippins qui ont désormais deux journaux hebdomadaires : *Manilla — Tel-Aviv* et *Focal*. Or, qu'ils soient en situation légale ou non, la présence silencieuse des travailleurs immigrés dérange la société israélienne pour qui, la terre d'Israël devrait être tout à fait juive.

#### 1.1.2.2. Les disparités socioéconomiques et la diversité ethnique:

Lorsque l'on examine les données récentes du BSI<sup>4</sup> décrivant les types d'emplois occupés par les communautés culturelles d'Israël, on peut constater que la division du travail a peu évolué au cours des trois dernières décennies. Les discriminations perpétrées à l'encontre des communautés sépharades et falashas sont encore palpables aujourd'hui bien que ces derniers aient parfaitement intégré l'ensemble des institutions israéliennes (école, armée, université...). En effet, les données du BSI montrent qu'il y a peu de différences entre les types d'emplois occupés par certains groupes ethniques, que les individus soient nés en Israël ou dans leurs continents d'origine. En somme, les Ashkénazes occupent toujours des fonctions plus avantageuses que les Sépharades, favorisant ainsi la pérennité des clivages sociaux. En effet, le BSI a recensé les types d'emplois occupés en 2005 par les Israéliens nés dans leurs continents d'origine entre 1961 et 1974, et ceux dont le père est né soit en Europe/Amérique soit en Asie/Afrique. Les différences sont frappantes. Pour les exposer, nous avons retenu trois domaines d'activités : les professions académiques, le commerce et la construction/manufacture.

---

<sup>4</sup> CBS, 2006, immigrants, by period of immigration and last continent of residence, no de table:12.19

Observons d'abord les Israéliens nés entre 1961 et 1974 dans leur continent d'origine soit l'Europe et l'Amérique d'un côté, l'Asie et l'Afrique de l'autre. En 2005, 24.6 % des Israéliens nés en Europe/Amérique travaillaient dans le secteur académique alors que ceux nés en Asie/Afrique ne représentaient que 8,1 %. Le commerce regroupait 13.6 % des Israéliens venant de l'Europe ou de l'Amérique, alors que les Israéliens venant de l'Asie ou de l'Afrique étaient près de 24 %. Enfin dans le domaine de la construction et la manufacture 12.7% des Israéliens d'origine Européenne y travaillaient, contre 18.5% des Israéliens nés en Asie ou Afrique.

Observons à présent les Israéliens nés entre 1961 et 1974 en Israël et dont le père est né soit en Europe/Amérique ou en Asie/Afrique. Les professions académiques réunissaient 23.4 % des Israéliens dont le père est né en Europe/Amérique, 16,2 % travaillaient dans le commerce et 7.8 % dans la construction. Quant aux Israéliens dont le père est né en Asie/Afrique, ils n'étaient que 9.5 % dans les professions académiques, 21.8 % dans le commerce et plus de 17 % dans la construction.

Ceci laisse à penser que certes, à une certaine époque ces écarts n'étaient pas propre à l'appartenance ethnique, mais plutôt à « la destinée sociale » puisque le niveau d'instruction des Sépharades et Falashas n'égalait pas toujours celui des Ashkénazes déjà urbanisés et instruits avant leur arrivée en Israël. Mais, si ces disparités subsistent encore aujourd'hui, cela pourrait être expliqué par une pérennité des formes de discrimination à l'encontre des Sépharades et des Falashas (Herzog, 1988), dans la mesure où la majorité de ces individus sont nés en Israël et y ont reçu toute leur éducation. Aujourd'hui, ce sont les Falashas qui éprouvent le plus de

difficultés économiques, cela est dû à un certain nombre de facteurs tel que leur niveau d'instruction, mais surtout leur couleur de peau (Dieckhoff, 2005). D'ailleurs, dans un article publié par LeMonde Diplomatique en 1999 Algazy et Vidal dressent un portrait inquiétant de cette communauté dont « six membres sur dix ont moins de dix-huit ans, la grande majorité des adolescents ne terminent pas leurs études secondaires. Désœuvrés et amers, ils traînent dans les rues, tandis que les parents se murent dans leur dénuement et leur mutisme ».

La mosaïque culturelle de la société israélienne est à la fois une des forces d'Israël permettant sa pérennité, mais, comme nous l'avons vu, elle est aussi une épée de Damoclès, source de paradoxes et de fractures socio-économiques. Les dysfonctionnements sociaux qui pèsent sur la société israélienne et l'essoufflement de l'immigration rendent difficile la définition de l'identité nationale israélienne (Greilsamer, 1999) essentielle à la cohabitation entre tous les groupes ethniques que nous venons de décrire (Berthomière, 2003). Or le visage de Tel-Aviv montre un autre aspect de cette mosaïque culturelle : plus ouverte, plus inclusive, plus cosmopolite.

### **1.1.3. La particularité de Tel-Aviv :**

#### **1.1.3.1. Tel-Aviv la *petite pomme* :**

D'un point de vue sociologique, nous considérons Tel-Aviv comme le meilleur terrain d'analyse pour une raison principale : la concentration massive des immigrants et ce depuis sa création (Har-Paz, 1967). Malgré une politique d'harmonisation territoriale des immigrants, Tel-Aviv reste l'un des premiers points d'ancrage des nouveaux arrivants. D'ailleurs, comparativement aux autres grandes

villes israéliennes, la ville de Tel-Aviv a connu une croissance démographique importante depuis la création de l'État d'Israël. En effet, entre 1948 et 1966, le nombre d'habitants à Jérusalem passe de 83 984 à

191 700, de 121 000 à 204 500 pour Haïfa et 248 261 à 392 100 pour Tel-Aviv. D'autres chiffres montrent cette concentration de population dans la ville de Tel-Aviv : en 1974, 32,5 % de la population juive vivait dans la région de Tel-Aviv, contre 14,9 % pour la région de Haïfa et 9,8 % pour celle de Jérusalem.

Comme toutes les capitales<sup>5</sup>, Tel-Aviv est une ville très dynamique, on l'appelle souvent 'la petite pomme' en référence à ses nombreuses ressemblances avec New York. En plus d'être la capitale économique d'un pays nouveau, Tel-Aviv est le pôle où se concentre une grande diversité ethnoculturelle essentielle à notre recherche. Cette concentration d'immigrants dans un contexte urbain et cosmopolite tel que celui de Tel-Aviv nous permettra d'analyser en quoi les structures socio-économiques et les appartenances ethniques mettent en scène un grand nombre de différences (sociales, culturelles, modes de vie... ) qui s'expriment par un jeu entre proximité et distance sociale et urbaine non négligeable entre les groupes ethniques (Remy, 1990). En effet, contrairement à Jérusalem qui, elle aussi, est composée de plusieurs groupes ethno-culturels, Tel-Aviv est un espace urbain dont la particularité réside dans son cosmopolitisme. Nous pourrions aussi observer les relations interethniques à Jérusalem sauf qu'en raison de son lourd patrimoine historique, ces types de relations répondent à une tout autre dynamique qui est fortement influencée par différents contextes historico-politiques. Ces contextes ont une conséquence

---

<sup>5</sup> Notons que la communauté internationale et l'ONU reconnaissent officiellement Tel-Aviv comme capitale israélienne, tandis que pour Israël et certains pays occidentaux, la capitale serait Jérusalem.

directe sur la répartition et l'aménagement de l'espace urbain de Jérusalem qui est, contrairement à Tel-Aviv, divisé en quatre quartiers distincts marqués par une forte ségrégation ethnique et sociale.



Carte 1 : L'État d'Israël et ses grandes villes<sup>6</sup>.

<sup>6</sup>

Source : <http://geography.about.com/library/cia/blcIsrael.htm>

### 1.1.3.2. Le cosmopolitisme inscrit dans l'histoire de Tel-Aviv :

Le cosmopolitisme de Tel-Aviv ne date pas de ces dernières décennies. En effet, avant même sa création en 1909 et celle de l'État d'Israël, Jaffa (qui est aussi appelée Yaffa ou Yafo représente désormais le quartier sud de Tel-Aviv) était déjà une ville cosmopolite grâce, notamment, à son patrimoine historique (Berthomière, 2008). De par sa localisation stratégique comme en témoigne la carte page 19, Jaffa fut un carrefour reliant l'Occident, l'Orient et l'Asie. Elle fut très longtemps un centre économique, mais aussi culturel et religieux dans lequel plusieurs langues s'entrecroisaient et se mêlaient, c'est pour cela qu'on l'a comparait à la tour de Babel : marchands, pèlerins, archéologues et orientalistes, la grande majorité y ont séjourné pour une période plus ou moins longue ou s'y sont finalement installés. On y retrouve les caractéristiques que décrit Georges Prevelakis (1997 : 1) dans la mesure où

Le caractère multilingue de la cité pré-moderne constituait l'expression d'un phénomène plus général de pluri-culturalisme, puisque le mélange des langues était accompagné d'une diversité de religions, d'origines, etc. La ville était ainsi l'espace de la diversité par excellence, contrairement à la campagne qui se représentait beaucoup plus homogène.

L'étude de la ville orientale permet de relativiser une série d'a priori qui accompagne notre perception des phénomènes de cohabitation de plusieurs cultures. Elle montre qu'une culture ne constitue pas obligatoirement une iconographie, c'est-à-dire le fondement d'une organisation- présente ou projetée - territoriale et politique impliquant la volonté d'exclure d'un territoire donné ceux qui ne le partagent pas. Par conséquent, le caractère multiculturel de la ville pré-moderne ne constituait pas un élément inhérent d'instabilité politique, comme on a tendance à penser aujourd'hui face aux échecs répétés de la cohabitation de divers groupes culturels dans le même cadre urbain.

La ville multiculturelle traditionnelle – en Europe orientale, en Afrique du Nord, en Asie etc.- fondait son économie sur la diversité de ses cultures, qui était d'ailleurs à son tour une conséquence de son rayonnement économique et culturel.

---



Aujourd'hui Jaffa fait partie de la ville de Tel-Aviv. Même si son port a perdu de son affluence, elle attire toujours autant de pèlerins que de touristes en tout genre. Plusieurs mondes y cohabitent comme le laissent transparaître les enseignes multilingues (Arabe, Hébreu, Anglais, Russe...). Malgré la colonisation juive, le cosmopolitisme de Jaffa ne s'est pas éteint, au contraire, il s'est étendu et renforcé dans toute la métropole de Tel-Aviv. Sa diversité va au-delà de ses frontières physiques et se projette à l'échelle internationale, ce qui facilite les liens diplomatiques et économiques aussi bien avec des pays de puissances (France, Russie, États-Unis...), mais aussi avec des pays en voie de développement (Éthiopie, Maroc, Philippines...). Ainsi, les diasporas fonctionnent comme réseaux inter- et intra-nationaux grâce aux différentes formes de communications rapides et accessibles à tous. Or comme le note Prevelakis (1997 : 7) :

L'essor du pluriculturalisme dans le domaine urbain ne constitue point un retour à un passé plus ou moins idyllique de coexistence. Les interactions entre cultures ont besoin d'un cadre politique et institutionnel stable que les États semblent de moins en moins capable à assurer à des espaces métropolitains de plus en plus énormes et complexes. Les métropoles deviennent certes à nouveau des carrefours des diasporas. Il n'est pourtant pas possible en ce moment de prévoir si ces carrefours seront plutôt des carrefours d'échange et d'enrichissement économique et culturel ou des arènes de confrontation chaotique d'intérêts transcendant les frontières métropolitaines.

Tel-Aviv est certainement une ville aux caractéristiques rappelant le melting-pot américain, mais jusqu'à quel degré? William Barthomière écrivait en 2003 au paragraphe 3 que

Caractérisée par son image d'« Etat-Nation métropolitain », Tel-Aviv a donc constitué le cœur même de ces reconfigurations du paysage social d'Israël. Que cela soit au quotidien, avec la multiplication dans l'espace urbain de signes témoignant de l'inscription socio-spatiale de ces nouveaux citadins, ou bien d'un point de vue institutionnel, avec l'émergence d'associations de défense ou de promotion des immigrants non-juifs (comme *Kav La'oved* ou *Mesila*), Tel-Aviv a acquis une véritable



dimension cosmopolite. Bien loin de favoriser le communautarisme, ces nouvelles immigrations font de Tel-Aviv, une ville-monde où se négocient les identités et les appartenances dans une société israélienne tiraillée entre particularisme et normalité.

Dans la partie suivante, nous verrons ce qu'a produit la littérature au sujet de l'hétérogénéité sociale et spatiale de la ville. Cette problématique est importante dans le cadre de notre étude dans la mesure où elle nous permettra de comprendre les enjeux liés à la cohabitation interethnique dans les espaces publics de la ville.

## **CHAPITRE II**

### **PROBLÉMATIQUE et CADRE THÉORIQUE**

Le modèle sociétal israélien que nous venons de décrire est la source d'une profonde complexité qu'il est important de problématiser dans le cadre de notre étude. En effet, comme nous l'avons expliqué, les lois fondamentales régissant le pays protègent et favorisent la communauté majoritaire, soit les Israéliens juifs. Le but de ces lois est de mettre à l'écart les populations « indigènes » (les Palestiniens d'Israël) en réduisant leurs libertés, leur interdisant certains droits, mais aussi en minimisant leurs capacités d'expression et de revendication (Rouhanna, 1997). Parallèlement, la nouvelle politique de communautarisation (Louer, 2000) permet aux autres communautés culturelles de revendiquer leurs spécificités comme c'est le cas des Sépharades et Falashas. Or ces dernières ont, à travers l'Histoire d'Israël, souffert de plusieurs formes de discriminations les projetant ainsi à la fois dans les périphéries urbaines, mais aussi en périphérie de la vie politique et sociale (Rosenthal, 2003 ; Shabi, 2008). Ce système renferme donc deux types de discrimination, l'une est légiférée et vise principalement les Palestiniens d'Israël, l'autre est davantage sociale et a des impacts directs sur les disparités socio-économiques des communautés sépharades, falashas et des travailleurs immigrés.

## **2.1. Problématique :**

### **2.1.1. Problématique du vivre ensemble :**

Nous l'avons vu, Israël a évolué au rythme des différentes vagues d'immigration. Les relations interethniques en Israël sont, dans une certaine mesure, modelées par les trajectoires migratoires des individus. Des auteurs comme Rosenthal (2003) montrent que les différentes *alyah* se distinguent non seulement par leur participation à la création d'Israël (pères fondateurs vs les nouvelles générations), mais aussi par leurs patrimoines historiques et que cette distinction a de fortes conséquences sur les perceptions qu'ont les groupes ethniques les uns des autres. En effet, les spécificités culturelles de certains groupes ethniques, tels que les Sépharades et Falashas, sont souvent mise en cause, car ils ne correspondent pas au visage israélien qu'imaginaient les premiers colons. Il en va de même en ce qui concerne les Palestiniens d'Israël qui sont considérés comme étrangers dans leur propre pays. Ils sont Israéliens et Palestiniens, deux identités qui s'affrontent aussi bien dans la vie quotidienne que dans les livres d'Histoire.

Dans les prochaines lignes, nous allons aborder les conflits culturels et sociaux qui minent les relations entre les communautés juives, mais aussi entre les juifs et les Palestiniens d'Israël. Nous allons voir aussi que ces conflits peuvent être source de rapprochement interculturel.

Comme nous l'avons démontré plus tôt, la société israélienne est fragmentée en plusieurs groupes et sous-groupes. Plusieurs éléments distinguent les citoyens à l'intérieur de la communauté majoritaire israélienne (soit les Israéliens juifs): la religion, les aspirations politiques et surtout la période d'immigration. En effet, les

premiers juifs qui ont immigré sont les Ashkénazes, ce sont eux qui ont bâti le pays selon leurs critères de ce que devrait être un État Juif. Or leur vision était limitée à celle d'Occidentaux européens, éduqués, majoritairement socialistes, victimes de l'antisémitisme. Ils voyaient en la création d'Israël, l'espoir de vivre dans un pays quasi homogène dans lequel les juifs du monde entier pourraient vivre en paix puisque plus aucun facteur ne les distinguerait les uns des autres, ni la langue, ni la religion, ni les aspirations politiques. Or, ces pionniers sionistes étaient loin de penser aux enjeux qu'engendrerait l'arrivée des juifs arabes. Selon Dona Rosenthal (2003: 119)

When Mizrahim began arriving en masse in the 1950s, Ashkenazim, who then constituted more than 80 percent of Israeli Jews, were deeply entrenched in every aspect of political, cultural, and religious life. By the 1960s, however the great Mizrahi migration had turned Israeli life upside down. The country now had a different complexion: 60% of Israelis were Mizrahim, mostly from North Africa.

Les problèmes qu'a posée l'installation des Sépharades sont d'abord d'ordre "pratique". Contrairement aux pionniers, les Sépharades ne parlaient pas l'hébreu, mais l'arabe qui était (et est encore) considérée comme la langue de l'ennemi (Shabi, 2008). Le retard de modernité, le décalage culturel, linguistique, économique, la différence des modes de vie et des modèles familiaux vont marquer un fossé net entre la communauté des Ashkénazes et des Sépharades. Bien que l'immigration de ces derniers réponde à des besoins stratégiques (colonisation de peuplement), les leaders ashkénazes acceptaient amèrement le sort de leur pays, si bien qu'ils les maintinrent à l'écart de la société et de la chose politique. Les Sépharades ont longtemps vécu dans des zones d'extrême pauvreté telles que dans les faubourgs de Jérusalem ou dans le sud de Tel-Aviv, ou encore dans les régions les plus arides comme le désert du Néguev. Alors que les parents rêvaient d'éduquer leurs enfants

dans un environnement où ils seraient reconnus, auraient autant de droits que les autres, un pays dépourvu de stéréotypes, de clichés racistes, le système scolaire israélien les a rapidement confrontés à la réalité du pays (Rosenthal, 2003 ; Shabi, 2008). En effet, à la frustration des Juifs sépharades, les livres d'histoire nient complètement l'existence de juifs au-delà des frontières européennes, les Juifs sépharades n'y étaient ni représentés, ni évoqués. La création d'Israël était à la gloire unique des Ashkénazes.

L'installation de la communauté des Sépharades en Israël a amené cette nouvelle société à remettre en question la définition de l'identité israélienne ainsi que du sentiment d'appartenance à cet État; chose qui a longtemps été évitée par les leaders qui n'ont trouvé que l'assimilation à la culture ashkénaze comme solution au problème socio-ethnique comme le démontre Rosenthal (2003 : 116) en citant Tom Séguev :

In the fifties, some Hebrew university professors were so worried about the "ethnic problem", they argued that the only way to rescue these Arab Jews from the "backwardness" was with a strong infusion of European cultural values".

C'est justement ce qu'explique la journaliste juive d'origine irakienne Rachel Shabi dans son livre *We Look Like The Enemy* (2008). Elle y évoque les difficultés que représente le fait d'être juive d'origine arabe dans une société construite selon le modèle européen. En effet, les Sépharades et les Mizrahims (regroupant les juifs du maghreb et du machrek) vivent très mal leurs origines non pas en raison des nombreuses similitudes avec la culture palestinienne, mais à cause du sentiment de culpabilité infligé par le regard de la société israélienne. Généralement, ces derniers parlent davantage l'arabe que l'hébreu, et quand bien même ils parleraient l'hébreu leur accent révèle souvent leur patrimoine culturel. Ces similitudes sont à l'origine d'un bon nombre de discriminations à leur égard qui, jusqu'à aujourd'hui, minent

leurs chances de mobilité sociale. Face aux clichés, stéréotypes et rumeurs, les nouvelles générations d'Arabes juifs d'Israël, mais aussi celles des Falashas essaient tant bien que mal d'imiter les attitudes des Ashkénazes afin de se sentir plus acceptés et de favoriser leur intégration, dans la mesure où comme le montre Herzog (1988 : 148) :

Students of Asian and African origin give much significance to the identification with the Jewish people, with the nation, and with the State of Israel, and a reduced degree of ethnic-group identification has been indicated.

C'est d'ailleurs en ce sens que le sociologue juif israélien d'origine irakienne Sammy Smooha parle de "répression culturelle" lorsqu'il évoque ses souvenirs d'enfance (Rosenthal 2005).

### **2.1.2. La perception de la cohabitation entre Israéliens juifs et Palestiniens d'Israël :**

Les différentes appartenances culturelles et politiques ne sont pas forcément sources de division. Elles peuvent au contraire être des facteurs de rapprochements. Par exemple, grâce à la langue, aux similitudes culturelles, ou aux différentes situations de discrimination, les premiers immigrants sépharades entretenaient de bien meilleures relations avec les Palestiniens qu'avec leurs concitoyens ashkénazes. En effet, tout comme les Palestiniens, les Sépharades avaient une double identité, ils se reconnaissaient aussi bien dans la culture juive que dans la culture arabe.

Ce n'est qu'après plusieurs décennies que les enfants et petits-enfants des premiers immigrants sépharades se sont davantage rapprochés de leurs concitoyens

ashkénazes. Ce rapprochement est dû aux institutions israéliennes scolaires et militaires dans lesquelles ces derniers ont évolué ensemble et où le caractère juif s'ancre profondément dans l'esprit des Israéliens, produisant ainsi une certaine cohésion dans leur identité nationale collective. C'est en ce sens que Resnik (2001) montre en quoi le rôle de l'école est capitale dans le processus de construction identitaire collective, ou pour paraphraser l'auteur "façonner des objets nationaux". Or, d'autres auteurs montrent que le curriculum scolaire israélien peut complexifier ce même processus de construction comme c'est le cas des Palestiniens d'Israël. En effet, à cause du curriculum scolaire et de l'objectif principal fixé par les institutions israéliennes de favoriser et protéger la judéité de la société israélienne, les Palestiniens d'Israël ne se reconnaissent aucunement dans ce modèle de société. Pour paraphraser Rouhana (1997 : 217-18), les Palestiniens d'Israël ont une identité doublement incomplète. En effet:

Although it is true that they are both Israelis and Palestinians, neither of these identities is complete. A complete collective identity includes a social-cultural layer (shared core social values and cultural mores), a political layer (core political views), and a formal-legal layer, which are bound together by affective axes, most Arabs feel strong sentimental attachment and a deep sense of belonging to the Palestinian people. On the social-cultural level, they share with the rest of the Palestinian nation their cultural history and traditions and many social values; on the political level, they share important political views and historical narrative; and self-identification level, they share the term *Palestinian*, although the Arabs in Israel define themselves as Palestinians in Israel, thus differentiating themselves, at least in terms of legal status, from Palestinians. But this differentiation in formal-legal status reflects a fundamental difference between the fate, aspirations, collective goals, and political future of the Arabs in Israel and those of the rest of the Palestinian people (Rouhana 1990, 1991). (...) At the same time, their Israeliness has not been able to fulfill their identity because it lacks the essence of the functions collective identity serves for people. The data show that Arabs lack sentimental attachment to and a sense of belonging to the Israeli system.

Laurence Louer (2000) rejoint la thèse de Rouhanna mais elle ajoute que la revendication identitaire des Palestiniens d'Israël n'est pas un processus isolé, elle touche toutes les communautés ethniques qui composent le paysage Israélien. En fait, selon elle, on doit cette recrudescence du communautarisme à une ouverture nouvelle et volontaire des frontières identitaires israéliennes. En effet, la revendication identitaire des Arabes d'Israël serait une conséquence des politiques israéliennes laissant à chaque communauté culturelle la possibilité non seulement de vivre selon ses particularités ethniques, mais aussi d'exprimer ses appartenances sociales, culturelles et politiques tout en témoignant son profond attachement à l'État d'Israël :

Sans nier les effets de l'ouverture de la Ligne verte en 1967, en particulier pour la structuration du Mouvement islamique, il nous semble que le facteur décisif, non pas tant pour l'ancrage de l'identité palestinienne chez les citoyens arabes que pour sa détabouisation, a été précisément cette communautarisation généralisée de la société israélienne. Autrement dit, l'identité palestinienne des citoyens arabes d'Israël est moins le résultat d'une mobilisation progressive de la population arabe que des changements institutionnels israéliens qui leur ont dégagé un lieu d'expression propre. (Louer, 2000 : 3)

La communautarisation de la société israélienne traduit certes une fragmentation identitaire ainsi qu'une impossible construction d'identité nationale collective, mais elle permet aussi aux groupes ethniques plus de visibilité en se constituant en communautés culturelles et en représentant ainsi leurs intérêts sur la scène politique. C'est aussi cette même communautarisation qui permet aux communautés culturelles de revendiquer une double appartenance: l'une à leur pays d'origine, l'autre à l'État hébreu (Herzog, 1988; Louer, 2000). Inspiré du modèle multiculturaliste Nord américain, la communautarisation aurait donc pour but de rétablir tant bien que mal une certaine unité identitaire au sein de la société israélienne malgré les fortes tensions entre groupes ethniques.



Même si des tensions subsistent entre les différentes communautés juives israéliennes, les systèmes de normes et de valeurs transmis par leurs institutions tendent à les unifier en une seule identité culturelle collective et d'en exclure les Palestiniens d'Israël créant ainsi un climat hostile auquel ils tentent de survivre au quotidien. À ce titre, des auteurs comme Ghazi Falah montrent comment les Israéliens juifs et arabes perçoivent la cohabitation interethnique. Falah (2004) se concentre sur cinq villes mixtes israéliennes où la proportion de Palestiniens d'Israël est assez importante. Les villes qui ont fait l'objet de cette enquête sont Ramle, Lyd, Yaffa, Akko et Haifa. Interrogeant les citoyens juifs et arabes de ces villes mixtes, l'auteur pose les questions suivantes : "To what extent, in your opinion, is there co-existence between the Jewish and Arab citizens in Israel (within the green line border) ? et "To what extent, in your opinion, is there co-existence between the Jewish and Arab citizens in your city". Ghazi Falah distingue deux échelles de cohabitation; l'une est nationale, l'autre est locale. La première implique un système de lois et de gestions institutionnelles affectant aussi bien la citoyenneté des Palestiniens d'Israël que leurs relations avec l'État. La deuxième se différencie par les particularités historiques et démographiques qui caractérisent ces villes et qui de facto affectent les relations entre citoyens israéliens juifs et arabes.

Les résultats de son enquête montrent que les citoyens juifs et arabes ont en général plus ou moins de bonnes relations de voisinage, mais de très mauvaises relations à l'échelle du pays. Pour Falah (2000: 120), l'une des principales explications est la suivante:

First, the city provides the meeting ground for both groups and increases the prospects for interaction and integration. More than any other place in the country, intervening opportunities for meeting is extremely high in the mixed cities. People become more tolerant toward each other by belonging to the same place, and it follows

that both groups are likely to conceive co-existence as possible and, indeed, a positive venture.

Pour expliquer les résultats obtenus, il fait appel à la théorie du "confinement" de Sommer (1966). La mixité résidentielle et la proximité physique poussent les individus à contrôler leurs émotions les plus vives, de sorte que l'espace partagé au quotidien ne soit pas la scène de conflits insolubles. C'est en ce sens qu'il dit que

Jews and Arabs living in mixed cities are arguably 'confined' in a broad sense to their cities. In due course, they crystallise their attitudes toward each other in relatively better terms than in other localities where Arabs and Jews live apart and do not meet on a daily basis. (Falah, 2000 :120)

Cependant, Falah apporte une nuance importante quant à la perception de la coexistence des Juifs et Arabes démontrant ainsi que la proximité spatiale n'est pas toujours appréciée :

Of course an Arab presence does not explain all of the Jewish conception of co-existence. However, the above finding suggests that such presence is perceived by Jews as a negative one. This is not the case for the Arabs with regard to a Jewish presence. A Jewish or Arab presence, whatever its level, does not seem to influence the Arab conception of co-existence. (...) One researcher has noticed that the source of Jewish intolerance towards the Arabs is based on the perception of what the Arab might do to the Jews if they took control (Shamir and Sullivan, 1985). This conclusion clearly fits the present empirical finding where the Jews do not like to see many Arabs in their city sub-areas. (Falah, 2000 :124)

La perception de la coexistence entre Juifs et Arabes dépendrait donc fortement de la ville où se réalise l'enquête, cependant, elle peut aussi varier selon les caractéristiques des personnes interrogées. En effet, le sexe, la classe sociale, la religiosité, les revenus, et l'affiliation politique sont autant d'éléments qui selon Falah (2004) doivent absolument être pris en compte lorsque l'on veut analyser un tel sujet. À Jaffa par exemple, l'enquête montre que les femmes juives sont plus nombreuses à

voir positivement le fait de vivre dans le même espace résidentiel que les Arabes. Quant au facteur des revenus, selon l'auteur, la société israélienne peut se diviser grossièrement en deux grands groupes : les avantagés ashkénazes et les moins avantagés sépharades. L'enquête révèle que les sépharades ont une meilleure perception de la coexistence avec les Arabes que leurs concitoyens ashkénazes. Selon l'auteur, cela s'explique par le fait que les sépharades ont une meilleure connaissance de la culture arabe dans la mesure où ils partagent non seulement un certain patrimoine commun (langue, cuisine, musique...) mais aussi une même mentalité. Enfin, il conclut en posant la question suivante :

What seems to matter here is the city in which the Arab-Jewish encounter takes place. How does the city provide the appropriate environment for people to interact with each other and feel a part of the place? (Falah, 2000 :130)

Cette étude fait écho à celle réalisée par Sammy Smootha publiée en 1992. Il étudie les deux échelles de cohabitation telles que perçues par les Arabes et Juifs d'Israël. Selon Smootha (1992 : 50), lorsque l'on parle de coexistence en Israël, il faut se demander si : “the Israeli Arabs assent to Israel as a Jewish-Zionist state, and whether Jews approve of Arabs as a national minority with full civil rights”.

Cette double reconnaissance serait fonction d'une cohabitation stable. Les résultats de Smootha (1992) montrent que 51 % des Arabes reconnaissent le droit à Israël de vivre, 31 % montrent une certaine réserve tandis que 18 % se positionnent contre son existence. De l'autre côté, 51 % des Juifs sont en accord avec l'existence d'une minorité arabe en Israël, 33 % montrent des réserves et 16 % sont fermement contre. Smootha explique ces données principalement par l'appartenance politique. Que ce soit chez les Arabes ou les Juifs, les Israéliens dont les positions politiques sont les plus extrêmes ne reconnaissent pas l'existence de l'Autre et sont

généralement contre toute forme de cohabitation. L'ignorance serait aussi en état de cause puisque selon l'auteur "the Jews' reservations stem from their belief that most Arabs reject Israel" (Smootha, 1992 : 52). Enfin, selon l'étude de Smootha, l'élément qui a le plus d'influence quant à la vision qu'ont les Israéliens de la cohabitation entre Juifs et Arabes, est le caractère sioniste de l'État hébreu. Le sionisme, non seulement comme idéologie, mais comme mode de gestion, paraît être la principale source de tension dans les relations entre Juifs et Arabes pour deux raisons. D'abord parce qu'en raison du sionisme, les citoyens israéliens ne jouissent pas de droits égaux, et ensuite parce que c'est justement le caractère juif de l'État tant prôné par cette idéologie que les juifs considèrent que seule la population juive devrait être reconnue. C'est en ce sens que Smootha (1992: 58) conclut :

In sum, Arabs and Jews acquiesce in coexistence; i.e., they accept both Israel and their own division into a minority and majority. At the same time, they sharply disagree on the nature of the state, whose structures mold their relations and life chances. The Jews want Israel to be Jewish and Zionist, whereas the Arabs wish it to be democratic and binational, a state where they can enjoy full rights and escape the liabilities of a subordinate, minority status.

Les articles de Falah et Smootha montrent de façon générale quelle est la perception des citoyens israéliens quant à la coexistence entre Juifs et Arabes. Cependant, les relations entre ces groupes de même que les modalités d'interactions au quotidien n'y sont pas abordées, ni les différentes formes de discrimination auxquelles font face les groupes ethniques, ni les disparités économiques qui jouent pourtant un grand rôle dans la perception réelle qu'ont les groupes les uns des autres. C'est dans cette optique que l'analyse de ces différentes variables à l'échelle de la ville de Tel-Aviv Yaffa est pertinente, dans la mesure où l'on y retrouve une multitude de facteurs lui donnant à la fois l'image d'une ville cosmopolite, mais

créant aussi un climat social peu propice à la mixité sociale comme nous le verrons dans la partie suivante.

### 2.1.3. Tel-Aviv Yaffa, une ville hétérogène?

Bien que Tel-Aviv Yaffa soit une ville cosmopolite, il existe une différenciation ethnique des espaces résidentiels, notamment entre le nord et le sud. Les auteurs de l'article *The Social Ecology of Tel-Aviv Yaffa : a Study in Factor Analysis* (Borukhov et al, 1979) préfèrent associer cette différenciation aux statuts économiques, mais ne nient pas l'aspect ethnique de celle-ci. Les quartiers du nord de Tel-Aviv Yaffa ont une large proportion de statuts économiques élevés et ont tendance à être peuplés par les Ashkénazes, tandis que les quartiers dont les statuts économiques sont faibles se situent dans le sud de la ville et sont habités par les Sépharades, Falashas, Mezrahis et par les Palestiniens d'Israël. En d'autres termes, les auteurs montrent qu'il y a un lien fort entre le facteur ethnique et le facteur économique. Cette dispersion résidentielle rappelle l'analyse de Halbwachs (1932) pour qui la division spatiale du social et de l'ethnique était fortement liée.

Cependant, dans le même article, si les auteurs disent que la ségrégation résidentielle ethnique à Tel-Aviv Yaffa est un concept à relativiser, ils privilégient plutôt la notion d'agrégation ethnique dans la mesure où le Ministère du Logement incitait les municipalités à favoriser la mixité ethnique afin d'éviter la formation de ghetto. En effet,

in response to the mass immigration, the government developed a public housing policy aimed at providing quick shelter for newcomers. Many housing units were built in a relatively short period of time. Their locations were guided by administrative considerations, mainly the availability of land. Particularly in the early years of mass

immigration, the housing authorities did not pay much attention to the individual's preferences, but allocated housing according to administrative criteria. One of the criteria was the mixing of different population groups. (Borukhov, et al, 1979:185)

L'objectif de cette politique était de favoriser l'intégration des divers groupes ethniques à l'ensemble de la société israélienne, c'est-à-dire entre nouveaux arrivants et vétérans (ou appelés aussi pionniers), ainsi qu'entre les Falashas, Sépharades et Ashkénazes.

Izhak Schnell et Yoav Benjamini (2004) dans leur article *Ethnic segregation in Tel-Aviv Jaffa*, reprennent les théories de l'École de Chicago selon lesquelles les quartiers des villes multiethniques ont tendance à être ethniquement homogènes. Ils démontrent en quoi ces théories ne sont pas applicables dans le contexte de Tel-Aviv dans la mesure où 57 % des 1000 personnes interrogées disent habiter dans un quartier très hétérogène d'un point de vue ethnique :

We argue that the results justify the replacement of the Chicago model, which suggest to view social areas as a continuous mosaic of homogeneous containers to a multi-layered model of relatively open areas which may overlap with layers of other groups social areas, constituting heterogeneous residential spaces even among socially segregated groups. (Schnell, Benjamini, 2004 : 446)

Tous les articles que nous avons lus comportent une confusion entre agrégation ethnique et stratification sociale. En effet, à plusieurs reprises nous avons pu lire que les Ashkénazes ont tendance à se regrouper dans le Nord de la ville et les Sépharades dans le sud, mais que ce regroupement n'est pas forcément affinitaire, il est en partie dû au fait que les Israéliens d'origine européenne ont un statut économique plus élevé que les Sépharades, et qu'ils peuvent donc se permettre de vivre dans des quartiers plus prestigieux. Pour ce qui est des Palestiniens d'Israël, ils ne souhaitent pas forcément investir les mêmes espaces résidentiels que les juifs

israéliens. Cependant, même s'ils le souhaitent, les Palestiniens de Tel-Aviv peuvent rarement habiter les quartiers centraux en raison des actes discriminatoires dont ils font l'objet, d'où leur forte présence dans Jaffa, ville historique devenue le quartier sud de Tel-Aviv. Notons qu'avant 1948, Jaffa (''la belle'' comme la surnomment les Palestiniens) était l'un des pôles culturels et économiques les plus importants de la région grâce notamment à sa localisation et à son port. C'est d'ailleurs grâce à ce port que la ville de Tel-Aviv fut créée par les premiers colons sionistes en 1909. En 1948, Jaffa a perdu près de la moitié de ses habitants qui ont dû fuir l'arrivée massive des colons juifs européens. Elle fusionnera avec Tel-Aviv dans les années 1950 et ne sera plus considérée comme une ville indépendante, mais comme un quartier en difficulté de Tel-Aviv.

En somme, il n'y aurait pas d'enclave ethnique à Tel-Aviv. Il est tout de même intéressant de noter que le quartier le plus hétérogène est celui du centre. En effet, les habitants juifs de ce quartier se définissent comme Israéliens et non pas comme appartenant à tel ou tel groupe ethnique. C'est pourquoi les auteurs nous invitent à relativiser la notion de ségrégation ethnique en nous montrant qu'elle n'est pas très marquée, puisque la plupart des individus se définissent comme Israéliens et non comme Ashkénazes ou Sépharades. De plus, les habitants de Tel-Aviv connaissent une certaine ascension sociale qui favorise la mixité ethnique dans les espaces résidentiels.

La majorité des articles scientifiques traitant de la situation particulière à Tel-Aviv mettent en lumière une mixité géographique des groupes ethniques, mais aucun ne traite de la mixité ethnique dans les relations sociales. Ce qui nous amène à nous demander si la mixité ethnique dans l'espace résidentiel se reflète aussi dans les relations sociales des habitants de Tel-Aviv. En d'autres termes, nous nous



demandons si la mixité est plus apparente que réelle. La mixité géographique s'accompagne-t-elle d'une mixité sociale dans les espaces publics? Ces questions interrogent les concepts de cosmopolitisme, de cohabitation interethnique et d'espace public, qu'il convient de définir.

### **2.3.Cadre théorique :**

Nous l'avons vu, Israël se veut être un État juif dans lequel tous les juifs du monde trouveraient "refuge". Il fonde son identité sur des bases historiques (l'exil, la discrimination, le génocide...) et religieuses (références à la Torah...). En outre, chaque citoyen israélien est censé se reconnaître dans cette société nouvellement créée. Or, nombreux sont les habitants d'Israël qui ne se retrouvent pas dans ces bases identitaires qui fondent l'identité collective israélienne créant ainsi des situations complexes de rejet, ou de sentiment d'exclusion accompagnés d'une volonté de revendiquer à la fois des différences historico-culturelles et un désir d'être reconnu comme citoyen à part entière. Ces frictions sont visibles particulièrement dans la ville de Tel-Aviv comme nous l'avons expliqué plus tôt en raison de son cosmopolitisme.

Pour comprendre les processus de la cohabitation interethnique dans les espaces publics de Tel-Aviv, il est important de clarifier les notions de ville cosmopolite, de relations interethniques et d'espace public. Ces notions nous permettront de comprendre comment les divers groupes interagissent les uns avec les autres et surtout comment ils cohabitent et partagent les espaces publics au quotidien.

Après avoir clarifié les termes dans lesquels nous souhaitons aborder la question, nous serons en mesure de préciser nos questions de recherche.



### 2.3.1. Le cosmopolitisme comme sociabilité urbaine :

La Ville de Tel-Aviv présente plusieurs caractéristiques qui font d'elle un terrain d'étude judicieux pour l'analyse de la cohabitation spatiale dans un contexte multiethnique. Nous l'avons dit, sa concentration d'immigrants, sa grande population fortement diversifiée aussi bien sur le plan ethnique que socio-économique, et son hyperactivité économique, sociale et culturelle lui donnent un caractère cosmopolite essentiel à notre travail. Pour comprendre cela, il convient de définir ce qu'est le cosmopolitisme en nous basant essentiellement sur les écrits de George Simmel et Jean Remy.

Dans *Métropole et Mentalité*, G. Simmel (1903) fut l'un des premiers penseurs à se pencher sur la question de la Ville dans un contexte de migration. Il analyse les conséquences de la vie urbaine sur le comportement de l'Homme et sur la segmentation de ses liens sociaux. Selon le philosophe allemand, la Ville permet à l'individu de s'émanciper en se libérant et se défaisant de ce qui le pèse le plus, à savoir le contrôle du groupe. De même que la division du travail en ville permet à l'individu de se spécialiser, et de devenir par la même complémentaire, voire indispensable. Il devient un individu à part entière, sans statut préétabli par son groupe d'appartenance.

La vie urbaine permet aux individus d'opter librement pour un style de vie plus individualiste, où le "moi" prend le dessus sur le "nous." La Ville est définie selon Simmel comme une agrégation d'*étrangers* aux comportements individualisés qui interagissent selon des codes qui font davantage appel à l'intellect qu'à l'affectif, comme ce fut le cas dans les villages. D'ailleurs, Simmel insiste fortement sur l'opposition comportementale entre la grande ville et le village. En effet, contrairement au village, l'individu "urbanisé" subit une intensification de la stimulation nerveuse due entre autres à la succession rapide, diverse et constante des

interactions. La sensibilité de l'individu est si sollicitée qu'à la longue il devient insensible, ou plutôt blasé pour paraphraser l'auteur. Ainsi pour se protéger, il intellectualise et gère ses relations par un jeu de proximité et de distanciation, le but étant d'avoir des résultats productifs, fructueux et d'éviter les pertes, de la même manière que l'on gère l'économie. De plus, le rythme de vie en ville est en phase avec le développement économique. Le village, quant à lui, est fait d'habitude, tous les individus se connaissent, les relations sont plus affectives qu'en ville. Le rythme de vie est plus lent, et plus en phase avec la nature. Contrairement à la ville où les individus ne se connaissent pas et donc sont libres d'agir et d'être, la petite taille du village rend l'atmosphère plus pesante, et réduit les libertés d'action des individus.

En d'autres termes, la ville pousse ses habitants à intellectualiser, calculer, organiser et ordonner leurs relations sociales; le but étant non seulement de favoriser les gains (choix, personnalité, temps, informations...) mais aussi d'éviter les pertes trop lourdes (déceptions affectives, rejets...).

C'est à ce même auteur que l'on doit l'explication de ce qu'il nomme *l'attitude blasée* en Ville. L'individu urbanisé se méfiant de tout adopte une stratégie d'évitement et reste volontairement à distance de toute interaction qu'il juge risquée ou trop coûteuse. L'attitude blasée n'est pas une marque d'indifférence totale, il s'agit plutôt de respecter l'intimité d'autrui et de garantir les libertés de chacun. C'est ce sens que les auteurs contemporains parlent de *civilité* (Sennett ; 1979). Dans cette individualisation des modes de vie, il est alors difficile pour l'individu de se forger sa propre identité, sa personnalité. C'est pourquoi il tente de se différencier des autres pour ne pas leur être semblable, et devenir ainsi un être identifiable et remarquable dans une collectivité d'individu. Pour Simmel, ces genres de relations sont peut-être de nouvelles formes de socialisation auxquelles les communautés ethnocoreligieuses essaient de résister. Ces dernières ont en effet tendance à se regrouper pour

transmettre les valeurs et normes traditionnelles, et aider les jeunes à se construire une identité d'où la persistance des caractéristiques culturelles et ethniques de certains groupes urbanisés.

D'autres auteurs plus contemporains s'inspirent de l'analyse simmélienne pour analyser le phénomène de la pluriethnicité dans la ville cosmopolite : le sociologue belge Jean Rémy (1990) en est un exemple. En quoi la Ville est-elle un terrain propice à l'affirmation identitaire et culturelle? Comment la ville accueille toutes ces identités et appartenances qui s'entrecroisent, se mêlent et se confrontent, qu'elles soient nationales, religieuses ou politiques comme c'est le cas en Israël?

La ville comme espace urbain est un lieu privilégié d'observation pour les sociologues et anthropologues qui s'intéressent à la question de l'ethnicité. C'est dans les métropoles que l'on retrouve une forte concentration de migrants internationaux et qui fait de la ville un théâtre à ciel ouvert dans lequel se mettent en scène différents groupes ethniques qui se ne révèlent que lorsqu'ils entrent en interaction les uns avec les autres. C'est en ce sens que Barth (1969 :135) dit que : «l'ethnicité ne se manifeste pas dans les conditions d'isolement, c'est au contraire l'intensification des interactions propres au monde moderne et à l'univers urbain qui fait saillir les identités ethniques».

Dans la même lignée que Simmel, Rémy montre dans son texte intitulé *La ville cosmopolite et la coexistence interethnique*, en quoi la ville contraste avec le village, dans la mesure où, elle donne la possibilité de tisser des liens au-delà des distances spatiales, sociales et ethniques. Ainsi, la ville comme espace de communication propose différentes formes de sociabilité dont la principale implique

certes une distance qui ne représente pas une entrave à l'intégration, mais répond à des mécanismes de communications (compromis, négociations) qui, d'une certaine manière, façonnent l'espace urbain. En effet,

L'urbanité, comme forme de sociabilité, devient-elle l'expression d'un rapport de négociations ou de transactions sociales entre des protagonistes à possibilités inégales. Elle se manifeste dans une figure exprimant le caractère structurel des interactions sociales et leur donnant du même coup une possibilité d'émergence. D'où l'urbanité n'est pas une simple construction culturelle venant recouvrir ou parachever un système social. (...) En outre, la diffusion de l'urbanité suppose la mise en place de régulations sociales adéquates qui permettent de développer l'échange sans que cela implique la négation de l'identité d'origine comme cela est prôné par les théories de l'homogénéisation intégrative. (Rémy, 1990 :86)

Tout comme Simmel, l'auteur définit l'espace urbain comme étant un milieu libre et respectueux, favorisant la sociabilité et la communication (au quotidien) entre des individus appartenant à différents groupes sociaux et ethniques. En d'autres termes, le défi de l'urbanité est de permettre à tout individu d'interagir aussi bien avec son semblable qu'avec l'Autre (le différent), dans une logique d'intégration et non d'assimilation. En outre, la particularité du milieu urbain réside donc dans sa capacité de mettre en œuvre un processus de régulation sociale qui lui serait propre dans le but de favoriser l'interaction entre les différents groupes d'individus et la conservation des particularités identitaires de tous. L'histoire des villes méditerranéennes est, comme l'explique Rémy, exemplaire en matière de coexistence et de communication dans la distance. En effet, le cas des villes italiennes à une certaine époque montre à quel point il est indispensable de favoriser la communication avec les divers groupes ethniques tout en respectant leur code de normes et de valeurs, non seulement parce qu'elles jouent un rôle prépondérant dans le développement économique, mais aussi parce que c'est un premier pas vers une intégration progressive.

Toute ville n'est pas forcément cosmopolite. En effet, le cosmopolitisme répond à certains critères qui font sa particularité. Dans son article intitulé *L'étranger et la Ville*, Annick Germain (1997) paraphrase Bonnie Menes khan et définit la ville cosmopolite comme suit :

La reconnaissance de la culture cosmopolite d'une ville, comme culture partagée, doit satisfaire un certain nombre de conditions. Il faut bien sûr que la ville accueille des populations de divers pays et valorise cette diversité, mais il faut aussi que ces nouveaux venus puissent y réussir. La ville doit en outre pouvoir compter sur une vie publique et des espaces publics animés accessibles à cette diversité. Enfin, il lui faut une composante fédératrice : une mission spécifique, un projet collectif, ou à tout le moins une image autour de laquelle l'ensemble de la population puisse se rallier. ( Germain, 1997 : 251)

Bref, le cosmopolitisme est le résultat de divers facteurs tels que la diversité de la population, l'hyperactivité sociale, culturelle, politique, mais elle résulte aussi de facteurs plus humains, tels que les attitudes individuelles d'ouverture et de confort avec la diversité. Sans cette attitude urbaine qu'est le sentiment d'habitude avec la différence, nous ne pourrions parler de cosmopolitisme. C'est en ce sens que l'on pourrait s'interroger sur la culture des individus vivant dans des villes cosmopolites. Nous allons expliquer dans les pages qui suivent par quels processus s'opèrent ces interactions interethniques et en quoi l'espace public y joue un rôle prépondérant?

### **2.3.2. Les interactions sociales dans les espaces publics :**

La ville est le produit des individus. Selon Grafmeyer (1994), la ville est un lieu de rencontre dans lequel se distribuent et se concentrent dans un espace restreint à la fois des groupes humains diversifiés, mais aussi une multitude d'activités. Selon l'auteur c'est "bien en milieu urbain, par excellence, que se nouent, s'amplifient et

se démultiplient les interactions de tous ordres qui sont au principe de la vie sociale'' (p8). Ce sont ces groupes humains qui à travers leurs interactions, donnent une ambiance, ou plutôt un sens à une ville, un quartier, une rue. L'interaction sociale est un sujet très exploité en sociologie. Elle peut être définie de diverses façons. Elle se réalise dans les espaces publics dans lesquels l'individu interagit avec d'autres individus. Chacun répond à des attentes mutuelles par des attitudes conformes aux normes et valeurs de la société. Ainsi, leurs comportements seront essentiellement dictés par ce qu'ils attendent les uns des autres. L'interaction suppose donc, selon Goffman (1974 :21), un échange entre les acteurs puisque «l'échange est une unité concrète fondamentale de l'activité sociale; il fournit une méthode empirique naturelle pour étudier toutes les sortes d'interactions».

Cet échange peut être verbal et mener à une certaine socialisation, mais il peut aussi être non verbal. Autrement dit, l'individu est en situation d'interaction dès lors qu'il se trouve dans un espace public, ou plutôt dès lors que l'individu se trouve en contact avec d'autres. Ainsi, Goffman (1988 :191) dit que :

L'interaction sociale peut être définie, de façon étroite, comme ce qui apparaît uniquement dans des situations sociales, c'est-à-dire des environnements dans lesquels deux individus, ou plus sont physiquement en présence de la réponse de l'un et de l'autre.

L'interaction sociale peut être vue comme l'expression de l'intériorisation des normes et valeurs acquises lors de la socialisation primaire. En effet, c'est lors de la socialisation primaire que les acteurs s'approprient des «compétences éthiques et des règles de conduite qui leur assignent des appartenances, et favorisent par là même leur intégration aux ensembles sociaux dont elles contribuent à perpétuer la cohésion» (Grafmeyer, 1994 :88).

Ainsi se construisent les manières de vivre ensemble et des modes de coexistence, mais aussi des systèmes d'attitudes qui sont appelés à s'autoréguler au fil du temps et des expériences individuelles. L'acteur conscient de l'enjeu social des interactions adopte différentes attitudes. Il peut être réceptif ou plutôt ouvert à toute sorte d'échange, ou à l'inverse, il peut être très réservé. En milieu urbain, les acteurs adoptent plus généralement cette attitude de réserve. C'est en ce sens que Goffman montre dans *Les Rites d'interactions*, comment et pourquoi les acteurs en situation d'interaction adoptent ce qu'il appelle : une stratégie d'évitement. Le but de cette stratégie est de ne pas 'perdre la face' ni de 'faire perdre la face'. Il s'agit avant tout d'une façon de se protéger les uns des autres. En effet :

une personne (...) agit dans deux directions : elle défend sa face, et, d'autre part, elle protège la face des autres. Certaines pratiques sont d'abord défensives, et d'autres d'abord protectrices, mais, en général, ces deux points de vue sont présents en même temps. Désirant de sauver la face d'autrui, on doit éviter de perdre la sienne, et, cherchant à sauver la face, on doit se garder de la faire perdre aux autres. (Goffman, 1974 :17)

Ainsi, les moyens utilisés sont la courtoisie, la politesse, et surtout la discrétion. La ville, élément rassembleur, unit une multitude d'acteurs, inconnus les uns des autres, tenant à travers des tactiques d'évitement à garder un certain anonymat et à cohabiter de façon à ce que les différences qu'elles soient sociales, culturelles ou économiques ne soient pas source de conflits. Or comment se réalise cette cohabitation? Qu'est-ce que la cohabitation interethnique? Comment définir l'ethnicité?

### 2.3.3. Qu'est-ce que l'ethnicité :

Avant de définir ce qu'est la cohabitation interethnique, il faut d'abord revenir sur l'important concept qu'est l'ethnicité. Pour définir l'ethnicité et appliquer ce concept à notre étude, nous nous appuierons sur l'approche situationniste de Frederick Barth. Alors que pour l'approche primordialiste de Geertz (1963), l'ethnicité est quasi innée et permanente, le situationnisme de Barth (1969) porte une importance particulière au caractère processuel de l'ethnicité et aux situations durant lesquelles elle se produit. Celle-ci n'est ni statique, ni stable, ni universelle, elle est le résultat d'un processus inachevé qui commence dès les premières socialisations. L'ethnicité ne se révèle que dans le relationnel, c'est-à-dire dans l'interaction sociale, lorsque l'individu se positionne par rapport à l'Autre et marque une volonté de distanciation. En effet, comme l'expliquent Poutignat et Streiff-Fenart dans *Théories de l'ethnicité* (2008 :135):

Ce n'est donc pas la différence culturelle qui est source d'ethnicité, mais la communication culturelle qui permet de tracer des frontières entre les groupes à travers des symboles compréhensibles à la fois par les *insiders* et les *outsiders*. (Schildkrout, 1974). L'aspect relationnel des identités ethniques implique également que l'identité ethnique ne peut exister qu'en tant que 'représentation forcément *consciente* dans un champ sémantique où fonctionnent des systèmes d'opposition' (Oriol, 1986)

L'ethnicité est pour certains auteurs une variable mobilisable selon les individus et les situations. Pour la définir plus concrètement, nous pourrions emprunter la définition de Gérard Bouchard (2001 :319). Selon l'auteur l'ethnicité est :

L'ensemble des traits, objets et productions symboliques dans lesquels une collectivité se reconnaît et par lesquels elle se fait reconnaître. On pourrait dire tout aussi bien : toutes les caractéristiques culturelles ou symboliques partagées par l'ensemble des membres d'une collectivité et qui ont pour effet, sinon pour fonction de la singulariser.



L'ethni-cité, c'est donc tout ce qui nourrit un sentiment d'identité, d'appartenance, et les expressions qui en résultent.

Pour Barth, étudier l'ethnicité ne revient pas à analyser les traits culturels qu'elle contient, mais bien les situations durant lesquelles l'individu décide de les mobiliser. Selon lui, les groupes ethniques sont des «types d'organisations basés sur l'assignation et l'auto-attribution des individus à des catégories ethniques» (Poutignat, Streiff-Fenart; 2008 :123). Les groupes ethniques se maintiennent en posant des frontières qui elles aussi évoluent selon les contextes et l'interlocuteur, organisant ainsi leurs espaces relationnels et sociaux. En d'autres termes, l'ethnicité est une qualité dynamique qui se construit et évolue par opposition entre le "Nous" et le "Eux", ceux qui sont niés et exclus d'un groupe d'appartenance donné. Ainsi, l'ethnicité a pour caractéristique de donner une conscience identitaire qui pousse l'individu à sélectionner ses semblables selon les traits culturels auxquels il accorde son importance (langues, origine, patrimoine historique, classe sociale...). Parallèlement, cette conscience identitaire ne peut exister que si l'interlocuteur la lui accorde et le définit par celle-ci.

Pour d'autres auteurs, l'ethnicité revêt des aspects essentiels à la mobilisation et la défense des intérêts du groupe, qu'ils soient politiques, sociaux ou culturels. Le groupe ethnique agit comme un groupe de pression défendant ses intérêts face à l'État. C'est en ce sens que Glazer et Moynihan (1970) qui ont une approche plus politiste de l'ethnicité disent que :

Quelqu'un qui est Italien ou Juif a généralement d'autres traits que la seule existence du nom qui l'associe aux autres personnes du même groupe. Une personne est reliée à son groupe par des liens familiaux et d'amitié. Mais il est aussi relié à eux par des liens d'intérêt. Les groupes ethniques sont aussi des groupes d'intérêts.

Dans ces cas de figure, l'individu ne mettra pas forcément en évidence les caractéristiques culturelles qu'il juge vitales, mais plutôt ce qui pourrait le démarquer. C'est en ce sens que Poutignat (1995) rappelle une étude menée par Weingrod (1979) dans laquelle l'auteur montre comment les Juifs séfarades accordent plus d'importance à la fête de Mimouna en Israël que dans leur pays d'origine. La célébration de cette fête revêt alors un symbole, une revendication identitaire plus utile en Israël où cohabitent des juifs de toutes cultures. Elle permet la pérennité de la communauté séfarade, la transmission de sa culture, mais elle marque aussi une rupture avec la culture ashkénaze majoritaire.

Mais l'ethnicité n'est pas qu'une question de relations sociales, elle a aussi un fort impact sur les espaces urbains. Dans les *Nouveaux territoires de l'ethnicité*, Martha Radice et Xavier Leloup montrent comment l'ethnicité peut se lire à travers l'espace. Il existe une certaine territorialisation de l'identité qui divise les espaces publics en fonction de frontières ethniques, comme c'est le cas des quartiers ethniques très présents à Montréal (chinois, grecque, pakistanaï, italien...). Ces quartiers autrefois ethniquement homogènes peuvent devenir de véritables espaces multiethniques dans lesquels les groupes ethniques tendent d'ajuster leurs propres frontières afin de cohabiter ensemble et éviter les conflits insolubles. Car l'espace comme lieu de vie subissant des changements et transformations sociaux, peut-être vu, à la fois, comme le reflet de conflits ou plutôt de négociations entre groupes ethniques<sup>7</sup> rythmant la cohabitation interethnique, mais aussi comme espace servant à la construction de cette cohabitation.

---

<sup>7</sup> Nous entendons par groupe ethnique des individus qui par leurs cultures d'origine, leur patrimoine historique, leur bagage linguistique, leur position socio-économique

#### 2.3.4. La cohabitation et les relations interethniques:

La notion de cohabitation interethnique est sous-jacente à celle des relations interethniques. Cette dernière est centrale dans la sociologie de l'École de Chicago comme le montre Rinaudo (1998) dans sa thèse intitulée *La construction sociale de l'ethnicité en milieu urbain*. En effet, c'est dans l'analyse sur l'adaptation des paysans polonais produite par Thomas et Znaniecki que la notion d'interaction interethnique a émergé. Ils y avaient étudié les processus de désorganisation sociale et d'assimilation auxquels étaient confrontés les immigrants. Cette étude deviendra une référence en matière d'analyse des relations interethniques dans la mesure où elle pose les bases des phases de désorganisation, de réorganisation puis d'assimilation voulue et inévitable.

Dans la continuité de ces recherches sur les processus et les dynamiques des relations interethniques, Park distinguera quatre formes de relations entre groupes sociaux dans l'espace urbain et national, ce qu'il nommera le *cycle de relations raciales* :

la compétition : répartition géographique de la société et distribution du travail;

le conflit : renforce des solidarités ethniques, la prise de conscience de l'identité de chacun des groupes et renforce des logiques compétitives;

l'accommodation : effort d'ajustement aux situations sociales créées par le conflit et la compétition;

---

partagent un certain nombre de points communs, ou comme le définit De Rudder, un "ensemble humain possédant une certaine homogénéité du point de vue socioculturel".

l'assimilation : construction d'une nouvelle identité qui serait hybride dans la mesure où elle incorporerait parfaitement la nouvelle identité à l'identité originelle des immigrés.

Le modèle de cycle de vie de Park laissera place aux théories dites assimilationnistes selon lesquelles les différences culturelles s'estomperaient au fil des interactions permettant un certain brassage ethnique au profit d'une assimilation complète. Ce n'est que dans les années 60 que ces théories seront vigoureusement contestées par plusieurs sociologues tels que Glazer et Moynihan. Dans leur étude sur les groupes ethniques de New York, ils démontraient une certaine conservation et une constance des groupes ethniques ainsi que des solidarités ethniques même plusieurs générations après leur installation. Dès lors, l'ethnicité sera considérée comme flexible et variant entre identité prescrite (cas des immigrés déracinés) et ethnicité accomplie ou identité symbolique (cas des enfants d'immigrés dont l'identité ethnique ne régit plus leur quotidien, mais correspond à une réaffirmation volontaire et choisie de leur identité) (Gans, 1979). C'est d'ailleurs en ce sens que Barth (1969 :204) dit que :

Les distinctions des catégories ethniques ne dépendent pas de l'absence de mobilité, de contact et d'information, mais impliquent des processus sociaux d'exclusion et d'incorporation par lesquelles des catégories discrètes se maintiennent, *malgré* des changements dans la participation et l'appartenance au cours des histoires individuelles.

La cohabitation interethnique fait de plus en plus l'objet de travaux aussi bien en sociologie qu'en anthropologie, dans la mesure où elle est devenue " une donnée incontournable des sociétés urbaines actuelles" (Toubon et Messanah; 1990 :531).

Notre définition de la cohabitation interethnique se basera essentiellement sur les travaux de la sociologue Véronique De Rudder (1990). Selon l'auteure, la cohabitation interethnique est une forme d'interaction dans laquelle s'expriment aussi bien la position sociale que l'identité culturelle. En plus des traits culturels conservés par les groupes ethniques, les dispositions socioéconomiques jouent un rôle tout aussi important dans les attitudes que l'individu adopte face à ses semblables ou face à l'Autre. L'étude des relations interethniques requiert donc plusieurs dimensions qui doivent être considérées; elles sont d'ordre historique, économique, social, culturel, national, religieux et politique.

Véronique de Rudder (1990) relève quatre dimensions des relations interethniques :

-« **les rapports sociaux interethniques** » : ceux-ci dépassent les interactions à l'échelle micro - sociale dans la mesure où « cette structure traduit, dans l'espace national, des rapports qui s'arriment historiquement à la division sociale et internationale du travail, aux relations internationales et aux rapports entre peuples. Le système hiérarchique de cette structure confère à la nationalité, à la religion, à la culture, ou à la couleur des rôles parfois différents et parfois redondants de classement et de distribution » (De Rudder, 1990 :6)

-« **les relations sociales interethniques** » : contrairement aux rapports précédents, celles-ci s'inscrivent dans l'interaction entre individus. L'importance des appartenances (qu'elles soient ethniques ou sociales) est relative à chaque contexte dans lequel les individus en question interagissent, ce qui confère aux individus une plus grande marge de liberté selon " l'importance qu'ils accordent

circonstancielllement aux appartenances, aux identités, aux frontières et aux stéréotypes ethniques.” ( De Rudder, 1990 :7)

**-« les représentations réciproques des groupes»:** celles-ci nous intéressent plus particulièrement. Il s’agit d’un système de représentations imaginées, parfois relevant du fantasme ou plutôt du cliché ou du stéréotype, intégré par les individus. Le jugement de ces derniers est fortement influencé par ces représentations. Celles - ci font référence à un certain nombre de facteurs, allant de l’histoire des peuples, à l’économie, mais aussi à la rivalité sociale, parfois politique. Les individus s’identifient par rapport à l’Autre, avec lequel ils interagissent verbalement ou ‘corporellement’. L’individu s’auto définit et définit l’autre au regard des facteurs que nous avons cités. En d’autres termes

L’autodéfinition, aujourd’hui dominée par l’allégeance nationale, se forge en même temps que la représentation de l’altérité, dans un rapport constant de formulation et de reformulation, où les contours de ‘l’ethnique’, c’est-à-dire du ‘Nous’ et des ‘Autres’, ne cesse de se modifier. Le regard extérieur qui enregistre ou impute une appartenance réelle ou imaginaire, chargée de négativité ou de positivité, contraint à réagir par intériorisation de l’image, voire du stigmat, ou par opposition à eux, dans le retournement ou le déni. (De Rudder, 1990 :7)

**-« les représentations de la coexistence elle-même» :** ces représentations vont (quasiment) de pair avec celles dont nous venons de parler. Les représentations et les perceptions que les individus ont des autres et d’eux-mêmes peuvent être une entrave au « bon fonctionnement» de la cohabitation interethnique dans un même espace :

l’image de soi et des autres conditionne en partie l’épreuve du contact, qui est en bonne part imaginée ou vécue sous influence. (...) [Celle-ci] fait redouter la co-résidence avec eux, par crainte de la dégradation de l’habitat, de l’insécurité, de « l’envahissement» qui signifierait perte de maîtrise sur l’espace et sur la sociabilité,

bien sûr, mais aussi, au delà, par angoisse du déclassement, de dévalorisation statutaire, voire d'indistinction identitaire. ( De Rudder, 1990 :8)

À titre d'exemple et sur un registre quelque peu différent, Chamboredon et Lemaire (1970) avaient déjà montré en quoi la proximité spatiale n'avait pas forcément pour conséquence une proximité sociale comme ce fut le cas dans les HLM en France. En effet, dans leur article, *Proximité spatiale et distance sociale : les grands ensembles et leur peuplement*, les auteurs montrent en quoi les perceptions entre l'habitant et l'habitat, mais aussi entre les habitants de différentes classes cohabitant ensemble, sont déterminantes. Le logement social peut être perçu différemment selon l'âge, la classe sociale et les trajectoires résidentielles. Il est aussi perçu par rapport à la catégorie sociale inférieure et/ ou supérieure. Ainsi, pour certains le HLM est une période de transition, tandis que pour d'autres il est le point d'ancrage définitif. Ces deux groupes ont respectivement des expériences différentes de la vie dans le grand ensemble. La classe ouvrière semble apprécier y habiter. Le grand ensemble est source de solidarité, et la cohabitation avec les classes supérieures peut être source d'espoir d'une ascension sociale ou au contraire, elle peut accentuer les distances sociales et donc être humiliante, voire frustrante. Quant à la classe moyenne supérieure, étant donné que le HLM n'est qu'un passage dans la trajectoire résidentielle de ses membres, cette dernière a plus de réticence à l'égard des classes inférieures, d'où une "mauvaise" expérience de la vie dans le grand ensemble. En plus de faire cohabiter dans un même espace des classes sociales tout à fait distantes les unes des autres, la mixité sociale a pour objectif d'homogénéiser la société afin de civiliser les classes inférieures... et donc de détruire le système de classe, en rendant à l'homme une liberté d'être sans statut préconçu. La proximité spatiale fait ressortir les distances sociales notamment en ce qui concerne l'acquisition d'un nouveau logement (frais, capacité économique, modes de vie,

bruits, odeurs...), et l'éducation. Ce sont souvent les jeunes des classes populaires qui entrent en conflit avec les adultes des classes moyennes et supérieures. Aussi, le moyen d'acquisition d'un logement laisse préjuger de la qualité et de la personnalité de l'individu. En d'autres termes, les classes moyennes émettent des jugements hâtifs quant aux classes populaires. Il s'agit là d'un système d'opposition visant à polariser les individus : classe populaire/ irresponsables économique/ sans avenir/ mal élevé et classe moyenne/ prévoyante/ avenir bien tracé/ bien éduquée.

Ainsi, la cohabitation dans un contexte pluriethnique permettrait de lutter contre les stéréotypes entre classes sociales et groupes ethniques, dans la mesure où il est possible pour tout le monde de s'exprimer et de se faire entendre (Rémy, 1990). Cependant, la cohabitation de plusieurs groupes différents, tant sur le plan économique que socio-culturel peut aussi être perçue comme un risque social dont les dangers doivent être « amoindris ». Pour ce faire, l'individu adopte des attitudes allant de la distanciation, à l'évitement ou à ce que Petonnet nomme de la "civilité tiède". Cependant, tout n'est pas négatif. La cohabitation interethnique peut aussi être stimulante pour certains individus, surtout dans les quartiers en gentrification. Il n'est pas rare de trouver des individus qui décident de s'installer dans un quartier en particulier, non seulement parce qu'il offre un parc immobilier intéressant, mais aussi parce qu'il offre une diversité culturelle et sociale constructive. Cette diversité permet à l'individu en quête d'éveiller ses sens, et de se construire une personnalité « cosmopolite », en phase avec l'air du temps. Dans ce cas de figure, les individus en question adopteraient des attitudes d'ouverture et d'acceptation de la différence, allant de la sociabilité conviviale à la surexploitation du côté exotique des groupes ethniques.



Ces attitudes sont certes relatives à la perception des individus envers les Autres et vice versa, mais propre au milieu urbain. Pour mieux les comprendre, il faut revenir sur la définition de l'espace public et la conceptualiser dans les milieux de pluriethnicité : comment se partage l'espace public en situation d'interethnicité? Quels sont les enjeux qui y sont liés?

### **2.3.5. Espaces publics dans un contexte de cohabitation interethnique :**

De multiples définitions ont été attribuées au terme espace public. Dans *La Ville sans qualités*, Isaac Joseph (1998) définit l'espace public comme relevant du domaine juridique contrairement à l'espace privé qui appartient à une personne morale de droit privé. Dans *La Ville Cosmopolite et La Coexistence Inter-Ethnique*, Jean Rémy (1990 :91) le définit ainsi :

L'espace public s'appellera espace de la loi. On est incité à ne pas régler ses affaires privées en public. Ce lieu public doit être tenu propre, d'où enlever les ordures figura parmi les prescrits de la police urbaine. Ainsi, des groupes proches, mais non familiers peuvent inter-agir sans se confondre, tout en se respectant. Par là vont s'élaborer des normes d'interactions égalitaires.

L'espace public, comme nous le verrons, est une combinaison permettant la fusion de l'abstrait (interactions sociales, relations interpersonnelles, construction du lien social...) et du concret (cadre bâti ou non bâti, aménagement, répartition territoriale...). Certains auteurs ont identifié diverses catégories d'espaces: espace ouvert extérieur (rue, place publique, jardin), espace fermé (café), espace commercial (souk, malls), équipements collectifs (gares). Mais au-delà de cette nomenclature, l'espace public reste un lieu ouvert à tous et où se déroulent des activités qui reflètent les mœurs et les habitudes des différentes populations. En effet,

L'espace public est constitué en territoire, c'est-à-dire en moyen d'une socialisation, Il est, de ce point de vue, le seul territoire possible. En effet, l'espace qui n'est pas public est un espace qui n'est pas socialisé : c'est donc un espace qui est justement privé. C'est en ce sens que l'espace public est éminemment politique : l'espace public constitue le lieu de la confrontation politique par laquelle se définit et s'institue la société. Cette confrontation n'est pas limitée aux seuls événements que sont les barricades, les défilés, les manifestations ou les fêtes. Elle s'étend au quotidien avec la mise à l'épreuve des comportements de chacun relativement aux comportements des autres. (Toussaint, Zimmermann, 2001 :266)

Ainsi, dans des sociétés où l'appartenance communautaire est plus forte que l'identité nationale, l'espace public peut devenir "communautarisé". L'usage de l'espace public pose donc problème comme le démontre Aurélie Delage dans *La rue : espace public, quel (s) public (s) ? L'exemple de Beyrouth* :

La rue permet donc la communication, au double sens de l'accessibilité et des rapports interpersonnels.

La tentation semble pourtant grande de voir la rue devenir l'espace commun à un groupe, se définissant par exemple par une certaine communauté d'identité. La rue devient alors un enjeu en termes d'appropriation spatiale et le marquage territorial, ce qui l'apparente à un territoire, c'est-à-dire à un espace de contrôle, mais surtout de construction des rapports d'appartenance réciproque entre les individus et l'espace qu'ils occupent. Conception identitaire de l'espace qui entraîne une "fermeture" de ce dernier aux personnes ne partageant pas ces critères d'appartenance.

Dès lors, le caractère réellement public d'un lieu pose problème, dans la mesure où poser un tel cadre de coexistence exige que les usagers y circulent sans se l'approprier. Ou du moins, se l'approprier, mais sur la base de nouveaux critères, communs à l'ensemble de ces usagers, et non plus propre à un groupe ethnique ou religieux. L'espace public doit donc permettre l'expression des différences sans que ces dernières deviennent revendicatrices d'une appropriation exclusive de l'espace. Or, comment faire coexister au même endroit une mosaïque de communautés, à l'attachement territorial marqué, sans que cela n'entraîne l'implosion de la ville? (Delage, 2004 :61)

Les sociétés multiculturelles, que ce soit en Europe ou en Amérique du Nord font souvent face à un même débat qu'est celui de l'interethnité et de la notion

d'espace public (Toussaint, Zimmermann; 2001). Ces derniers sont souvent au cœur des mêmes discussions dans la mesure où l'espace public est le socle sur lequel la vie collective prend forme au rythme des interactions entre le groupe majoritaire et les groupes minoritaires, autrement dit entre la société d'accueil et ses groupes ethniques. La vie collective suppose un partage des espaces publics, une cohabitation entre les différents groupes qui composent la société. Cette cohabitation quant à elle suppose un minimum de visibilité, de reconnaissance et d'interaction entre les différentes catégories d'individus (Chanial, 1992). C'est en ce sens que les sociologues et philosophes voient dans l'aménagement des espaces publics un défi qui va au-delà du cadre bâti, il est un outil permettant la reconstruction des liens sociaux et la construction de la cohabitation interethnique (Weber, 1971 ; Rémy, 1990; Toussaint, Zimmermann, 2001).

La plupart des sociologues de l'École de Chicago ont longtemps adhéré aux thèses assimilationnistes selon lesquels l'espace urbain diluerait l'ethnicité au fur et à mesure des générations issues de l'immigration (Grafmeyer, 1999). Tous les individus deviendraient, au fil du partage de l'espace public et de leurs interactions, des citoyens "égaux" dont le droit à l'expression ne serait plus remis en cause. Cependant, les débats actuels sur la visibilité des spécificités propres aux groupes ethniques défient le cadre établi par l'École de Chicago. Les différences, qu'elles soient culturelles ou sociales sont parfois source de malaises sociaux et mettent à mal l'idée d'une vie collective. Tour à tour pointé du doigt, l'espace public est remis en question que ce soit en matière d'aménagement du cadre bâti ou quant à son incapacité à construire le lien social et à réconcilier les citoyens dans leurs différences les plus déterminantes. Tantôt perçu comme un espace physique bâti ou non bâti, un espace vide qui structure la ville (Thiberge, 2003), tantôt perçu comme un espace social démocratique permettant la communication, l'échange et à la socialisation

(Habermas, 1978), l'espace public est donc un périmètre, plus ou moins défini, dans lequel chaque individu a le droit de s'exprimer. La définition habermassienne qui aura longtemps influencé les différents domaines concernés par ce thème, allant du sociologue à l'urbaniste, de l'architecte au géographe, voit l'espace public comme étant un espace ouvert dans lequel se fonde et s'exerce la démocratie par différents moyens de communication (médias, publicité...) <sup>8</sup>. D'autres auteurs tels que Goffman (1973), Lofland (1973) Whyte (1980) ou encore Sennett (1979) ont étudié et démystifié les attitudes adoptées par les citoyens partageant un même espace : mise en scène théâtrale, la réserve, l'évitement et la retenue ne sont plus considérés comme une tentative de négation de l'Autre mais plutôt comme un moyen permettant une cohabitation respectueuse de tous. C'est d'ailleurs en ce sens que Sennett dit : "jouer les manières, les conventions, les gestes rituels – telle est l'essence des relations publiques" (Sennett, 1979, p35)

Rappelons tout de même que la notion d'espace public n'est pas nouvelle. Elle remonte à l'antiquité, symbolisée par l'Agora qui était un espace polyvalent, ni bâti, ni aménagé, dans lequel s'opéraient divers échanges directement liés à la gestion de la cité : commerce, politique et religion. L'Agora marque alors la distinction entre ce qui est propre à l'individu : le domaine privé; et ce qui est commun à tous les citoyens : le domaine public. Dans les villes romaines, l'espace public servait d'assises représentant le pouvoir par l'installation de statues prestigieuses à l'effigie d'hommes publics. L'industrialisation de la société a marqué un tournant dans la conception de l'espace public dont l'aménagement a été

---

<sup>8</sup> Bien qu'incontournable l'analyse habermassienne de l'espace public ne peut s'appliquer à notre étude.

influencé par les transformations sociales qu'elle a encourues. Le principal changement est la spécification de l'espace public selon les usages planifiés (Toussaint, Zimmermann, 2001). Or malgré cette spécification, l'espace public garde tout de même une de ses fonctions principales qui est la socialisation entre les différents groupes sociaux, donc de "stimulateur" de liens sociaux.

De plus, l'espace public est aussi une combinaison d'éléments physiques et historiques. C'est un espace qui a une histoire politique, architecturale, sociale et culturelle, ce qui lui confère une identité propre ou une ambiance particulière. La nomination et les ornements des espaces publics peuvent avoir une importante portée symbolique. En effet, comme l'écrivent Toussaint et Zimmermann (2001 :267) : "aujourd'hui, les luttes idéologiques, tout comme le changement de régime des croyances, se traduisent aussi par la modification symbolique des espaces". Dans le cas d'une société colonisatrice et multiculturelle telle qu'Israël, la nomination des espaces est souvent à la gloire de penseurs sionistes ou des politiciens qui ont permis la conquête de la Palestine. L'histoire des espaces publics tels que les squares, places ou parcs peuvent révéler des modes d'appropriation assez divers, accentués par les vagues d'immigration, et peuvent (parfois) être source de conflits. À titre d'exemple, le fait que les noms choisis soient généralement à consonance ashkénaze et qu'ils aient bien souvent remplacé les noms arabes rappelle un rapport de domination culturelle entre ashkénazes et juifs d'origine arabe. C'est d'ailleurs en ce sens qu'Alain Touraine pose la question de la possibilité du "vivre ensemble avec nos différences" culturelles, nationales, historiques, politiques, sociales et économiques. Cependant, dans un tel contexte, les espaces publics peuvent aussi être un outil d'intégration comme le démontre Jean Rémy dans son article *La ville cosmopolite et la coexistence inter-ethnique* (1990).

En effet, les modes de communication peuvent varier selon les espaces, cependant qu'il s'agisse d'une communication directe ou indirecte, verbale ou corporelle (Sennett, 1979) , elle est la prémisse d'une négociation posant les balises des modes d'occupation. À travers les interactions et les échanges sociaux entre les communautés culturelles, s'opère un jeu de proximité et de distance dans lequel s'inscrivent un compromis d'intérêt et des transactions autour des valeurs. Selon Rémy, ce sont ces négociations qui pourront permettre une acceptation et une reconnaissance mutuelle au profit d'une véritable cohabitation. Autour des conflits et des frictions au quotidien se cristallisent les difficultés de cohabitation, ils ne doivent pas être dramatisés, mais devraient être vus comme des moments où s'opèrent ces évolutions. Les groupes font face à des situations de confrontation plus ou moins directes dont le but est la recherche de l'accommodement et du consensus collectif autour des modes et des degrés d'occupation, en négociant les normes et les valeurs qui régissent leurs groupes d'appartenances. Les logiques de production de l'espace et d'appropriation sont donc étroitement liées dans la mesure où "Le quartier multi-ethnique se colore des différences dans la manière de recomposer socialement et d'inventer les rapports sociaux indispensables à l'expression de la vie urbaine" (Toubon, Messanah, 1990 :531). Le processus de négociation autour des modalités de partage est un facteur d'intégration à la société et par conséquent, facteur de sentiment d'appartenance importante pour la cohésion sociale. Il se peut aussi que la cohabitation interethnique se règle sans "grands dégâts" par une mise à distance des différences (Bozon, 1984). C'est en ce sens que Grafmeyer (2005 :96) rappelle l'enjeu principal de l'espace public, dans la mesure où

Son caractère problématique vient de ce qu'il n'est pas défini une fois pour toutes, mais fait au contraire l'objet d'une construction permanente au fil d'interactions qui font se rencontrer des citoyens aux identités différentes dans les lieux de libre

accessibilité. Expression emblématique de la citoyenneté, l'espace public est par excellence ce qui fait de la ville autre chose qu'une mosaïque de quartiers et un simple agrégat de petits mondes étanches. Aussi peut-on comprendre qu'il devienne un enjeu décisif face aux forces qui jouent dans le sens d'une ségrégation des groupes sociaux, d'un affrontement des communautés, ou d'une séparation des sexes. L'espace public est donc, aussi une question politique.

## CHAPITRE III:

### STRATÉGIE DE RECHERCHE

#### 3.1. Questions de recherche et hypothèses :

À partir des considérations théoriques élaborées ci-haut, nous pouvons à présent spécifier nos questions de recherche.

Notre étude s'intéresse non seulement aux contacts entre les groupes ethniques de Tel-Aviv, mais aussi aux lieux et aux circonstances dans lesquels se réalisent leurs interactions. C'est donc, bien la cohabitation dans les espaces de diversité qui nous intéresse particulièrement, comment ces espaces sont habités et comment les interactions sociales y sont régulées. C'est dans cette optique que nous nous posons deux questions de recherches d'ordre général. Par souci de clarté et de continuité, chacune de ces questions spécifiques sera suivie de ses hypothèses.

#### 3.1.1 Questions de recherche 1 :

- a. Comment se traduisent les relations interethniques dans les espaces publics?
- a. Comment les aspects du cosmopolitisme de Tel-Aviv peuvent-ils permettre aux individus de transcender leurs différences ethnico - sociales pour favoriser le partage des espaces publics dans un contexte miné par un patrimoine historique mettant en rivalité différentes populations?



- b. À quelles formes de sociabilités publiques ces interactions laissent-elles place (distante, pacifique, froide)? Quelles sont les stratégies adoptées (politesse, évitement, ignorance)?
- c. Aux quelles dimensions des relations interethniques établie par De Rudder, Tel-Aviv correspond-elle?

#### Hypothèses 1:

Suite à nos lectures nous savons que la ville cosmopolite permet aux groupes ethniques d'exprimer et de revendiquer leurs caractéristiques ethniques grâce à la visibilité et à la reconnaissance mutuelle de ces groupes. Rémy (1990) rappelle qu'au-delà des distances culturelles et sociales, le caractère cosmopolite de la ville permet de tisser le lien social. En d'autres termes, nous pensons que l'aspect cosmopolite de Tel-Aviv permettrait non seulement la visibilité des groupes ethniques, mais aussi la démystification et l'attraction de ces derniers. La présence accrue de l'Autre ne serait plus vue comme un danger mais plutôt comme un facteur positif contribuant à la richesse culturelle et sociale d'une ville. Ainsi, nous pensons donc que l'hyperactivité culturelle de Tel-Aviv serait due non seulement à la forte proximité de divers groupes ethniques, mais aussi au besoin des habitants de Tel-Aviv de se nourrir de l'Autre contribuant ainsi la construction identitaire de la ville. Les espaces publics à Tel-Aviv joueraient donc un rôle important dans l'intégration de ses groupes ethniques dans la mesure où ils sont un espace de communication permettant l'interaction entre les individus— interaction essentielle à la cohabitation interethnique. Les types d'attitudes élaborées par Goffman que nous observerons dans les différents espaces publics (énumérés dans la partie relative à la méthodologie) seront fonctions des frontières ethniques (Barth, 1969) mobilisées par

les groupes à l'intérieur de la communauté juive majoritaire mais aussi entre Juifs et Palestiniens. Dans le contexte de Tel-Aviv, nous pensons que le tracé de ces frontières peut révéler des dynamiques opposant et/ou unissant certains groupes dépendamment des situations dans lesquelles ces derniers se trouvent. En effet, les facteurs contribuant à l'ethnicité des Sépharades par exemple, peuvent à la fois contribuer à la distanciation de ces derniers avec le reste des groupes Israéliens tout en les rapprochant du groupe minoritaire (les Palestiniens d'Israël) de par les similitudes linguistiques, historiques, sociales, culturelles, etc.. En revanche, selon les situations 'politisantes', ces mêmes Sépharades pourraient se distancier des Palestiniens d'Israël et s'unir aux groupes majoritaires les Israéliens juifs, notamment en raison du caractère sioniste structurant l'ensemble de la société israélienne.

Il est donc important que nous établissions des réserves quant au cosmopolitisme de Tel-Aviv dans la mesure où la cohabitation entre Juifs et Palestiniens sera probablement froide, distante et à certains égards compétitive, selon les contextes et les espaces observés, notamment en raison des différents patrimoines historiques et politiques et des différentes représentations sociales/interethniques expliquées par De Rudder (1990)

### **3.1.2 Questions de recherche 2 :**

- b. Qu'est-ce que la cohabitation interethnique révèle sur la construction de l'identité collective et quels en sont les enjeux sociaux et politiques dans le contexte israélien?
- a. Les interactions sociales dans les espaces publics laissent-elles transparaître une certaine mixité ethnique ou au contraire démontrent une certaine exclusion de certains groupes ?

- b. Y a-t-il, lors des trajectoires de vie, une prise de conscience particulière du rapport entre les divers groupes ethniques?
- c. La façon d'occuper les espaces publics influence-t-elle l'identité culturelle et ethnique ? Y-a-t-il un rapport entre l'utilisation des espaces publics et les aspirations politiques ?

#### Hypothèses 2 :

Nous pensons que dans le contexte de Tel-Aviv, les interactions sociales auraient deux dynamiques : l'une tenterait d'intégrer les groupes ethniques à l'ensemble du système sociétal, tandis que l'autre exclurait quiconque n'étant pas reconnu ou ne se reconnaissant pas dans ce système. Cela peut révéler des frictions entre différents groupes en concurrence dans l'Histoire de la création d'Israël. Justement, bien que le système éducatif israélien ne soit pas au cœur de notre problématique, nous pensons tout de même qu'il est important d'aborder le rôle des institutions scolaires dans la mesure où ce sont elles qui dictent les codes, normes et valeurs de la société israélienne comme nous l'expliquons brièvement dans le chapitre 2. Nous pensons donc que les institutions scolaires et militaires jouent un rôle prépondérant dans les relations interethniques, et peuvent être l'une des raisons de la pérennité des discriminations ethniques notamment à cause de la diffusion des stéréotypes visant certaines communautés telles que les Sépharades (Shabi, 2008).

Enfin, nous pensons que le fait de cohabiter avec l'Autre depuis un certain temps permettrait certainement à l'individu de changer sa perception : l'Autre ne serait donc plus l'étranger dangereux et menaçant, mais plutôt une personne égale dont le patrimoine culturel n'est pas forcément source de différences conflictuelles. Ainsi, occuper le même espace public ne serait plus une menace à l'intégrité des valeurs

idéologiques et sociales de l'individu. D'autant plus que dans le contexte israélien, la cohabitation interethnique serait une porte de sortie de l'impasse dans un système bloqué depuis les années soixante.

Parallèlement, il est fort probable que la cohabitation interethnique construise l'individu au fil de son existence. En effet, nous pensons que celle-ci le projette dans des situations inattendues qui par la suite confortent son système de normes et de valeurs ou au contraire le plongent dans un conflit intérieur lui ouvrant la porte vers de nouvelles interprétations sociales. Les trajectoires individuelles pourraient donc être un facteur décisif dans le choix des espaces occupés et dans la façon de cohabiter avec l'Autre. En outre, nous nous attendons à ce que l'utilisation des espaces publics prenne une forme revendicatrice. Nous pensons que certains groupes sociaux peuvent investir des lieux particuliers afin de mettre en pratique une "sociabilité de paix". Nous pensons que les jeunes israéliens, qu'ils soient juifs ou Palestiniens, rêvent d'un idéal de société qui ne peut se bâtir qu'avec la visibilité d'une mixité ethnique et le partage des espaces publics puisque "la visibilité publique résulte des pratiques sociales de sa production et de sa reconnaissance" (Chanial, 1992 :71). Et c'est (entre autres) grâce à ce partage que les liens sociaux et une identité collective pourraient se (re)construire.

### **3.2. Méthodologie :**

Pour l'introduction de chapitre, je me permettrai d'utiliser la première personne du singulier afin de rendre compte de la complexité vécue en tant que chercheure mais surtout en tant que jeune franco-marocaine d'appartenance musulmane. Lorsque j'ai formulé mon projet de recherche, je pensais pouvoir approcher les habitants de Tel-Aviv sans grandes difficultés

comme ce fut le cas pour toutes les recherches que j'ai effectuées sur l'interethnicité. Je proposais alors une méthodologie classique qui m'aurait permis d'effectuer mes recherches de façon rapide et efficace. Or, alors que je m'y étais psychologiquement préparée, la réalité du terrain a été tout autre. Une fois rendue en Israël, j'ai été frappée de plein fouet par les tensions ethnocoreligieuses. Je n'ai réussi à obtenir quelques contacts que par le biais de professeurs israélo-canadiens. Mais dès mes premiers jours à Tel-Aviv, quasiment tous ont finalement refusé de me rencontrer pour des raisons qui, je le pense, sont purement politiques. Me rendant aux portes de l'université de Tel-Aviv, on me refuse l'entrée aux checkpoints supposément parce que je ne suis ni Israélienne ni étudiante de l'université. Je ne comprenais pas pourquoi on me refusait l'entrée alors que d'autres chercheurs français "de souche" avaient eu accès au savoir israélien sans aucun obstacle... Mon projet était alors mis en danger, car j'accordais une place importante aux entretiens avec les spécialistes de la question. Après avoir insisté pour obtenir un rendez-vous avec un professeur, je comprenais qu'il fallait changer ma façon de procéder. Je décidais alors de rencontrer des personnes de terrain qui, à défaut d'avoir une expertise plus académique de la cohabitation interethnique, ont une expertise pratique de la chose. J'ai alors dû adapter mes grilles d'analyse afin d'obtenir le plus d'information possible quant à la réalité du terrain. Après avoir discuté avec ces informateurs clés, j'ai commencé à interroger des jeunes habitants. Encore une fois, le principal obstacle fut nos différences ethniques. Même si j'effectuais mon étude en tant que chercheuse avec des documents administratifs à l'appui, les Tel-Avivois me demandaient toujours de quelle origine j'étais et à quelle religion j'appartenais. Le fait d'être française ne

semblait pas gêner, mes origines marocaines étaient " acceptables", mais mon appartenance religieuse était un élément dérangeant qui intriguait et soulevait toutes sortes de suspicions et mettait en danger ma propre sécurité. Les premiers entretiens étaient donc emprunts de clichés et vides de toute spontanéité. Encore une fois mon projet était menacé. J'ai donc pris la décision de ne plus réaliser d'entretiens, mais de m'immerger complètement dans la vie des jeunes de Tel-Aviv. J'optais alors pour une observation participante et sur le long terme (toute la période de recherche sur le terrain) afin de mettre en confiance les acteurs. Une deuxième fois, je devais adapter ma grille à la situation. Pendant près de trois mois, à la manière d'un ethnologue, j'agissais comme eux, je les accompagnais dans leurs endroits favoris, je me baladais en leur compagnie dans les rues de Tel-Aviv en écoutant leur ressenti, leur vécu, leur perception des uns et des autres, j'observais leur façon d'interagir avec leurs semblables et l'Autre, j'observais leurs goûts musicaux, culinaires, vestimentaires, j'observais leurs affinités, j'écoutais leurs craintes, mais aussi leurs espoirs. Au final, j'ai collecté une masse de données aussi importante et complexe qu'il me paraissait impossible de l'analyser comme je prévoyais de le faire au départ. Il m'a paru alors évident d'opter pour une méthode plus anthropologique en analysant leurs trajectoires de vie à la manière de Dominique Schnapper dans sa thèse de doctorat intitulée *Juifs et Israélites* publiée en 1980.

### 3.2.1. Type de recherche :

Pour notre étude, nous avons procédé à une recherche empirique qualitative. Après avoir lu les débats théoriques dont ce type de recherche fait l'objet, nous avons choisi de combiner à la fois une enquête par entretien, une immersion de type ethno-anthropologique et enfin une observation directe externe des espaces publics choisis à la lumière des données collectées.

Nous avons opté pour cette méthodologie pour plusieurs raisons. D'abord parce que même si Dorais postule que " la connaissance de tout phénomène ne s'acquiert que par la pratique, c'est-à-dire par l'expérience ou par l'observation de ce phénomène" (Dorais, 1993 :10), il n'en reste pas moins que l'expérience seule reste insuffisante pour rendre compte des processus sociologiques observés. En effet, le risque que cela représente est que l'analyse soit faussée par les conceptions parfois traditionalistes des chercheurs ou que celui-ci s'approprie les représentations des acteurs observés. Notre méthodologie nous a donc permis d'éviter ces glissements, et de prendre conscience des dynamiques sociales, territoriales et identitaires prenant forme dans les espaces de cohabitation interethnique.

Ainsi, la réalisation de notre étude de terrain s'est effectuée en trois temps. D'abord, nous nous sommes entretenus avec des informateurs clés afin qu'ils nous dressent le portrait sociohistorique actuel de Tel-Aviv, puis nous avons interviewé 10 jeunes israéliens âgés de 18 à 30 ans. Enfin, nous avons procédé à l'observation d'une série d'espaces publics présélectionnés, le but étant de vérifier de façon concrète les différents processus menant à la cohabitation interethnique tels que décrits par nos interviewés.

### **3.2.2. Le territoire de recherche :**

Après avoir effectué nos entretiens avec les personnes clés et notre immersion avec les jeunes, nous avons établi une liste d'espaces publics à observer. Ces espaces publics représentent des lieux de vie routiniers dans lesquels les habitants de Tel-Aviv évoluent au quotidien. Nos sujets y ont accordé une importance particulière dans la mesure où chaque espace est propre à certaines pratiques continue et collective et ont une portée politique, sociale et culturelle. Ces espaces se situent dans un périmètre restreint englobant le centre-ville et le quartier sud de Tel-Aviv (Ha-Kerem et Jaffa). Ce périmètre a la particularité d'être socialement et ethniquement hétérogène. L'étroitesse de ce territoire, son achalandage et sa fonctionnalité multiple (résidentielle, commerciale...) en font un laboratoire sociologique exploitable et judicieux dans le cadre d'une étude sur la cohabitation interethnique. Cependant, certains de ces espaces font l'objet d'espace de socialisation temporaire et limitée. Ils sont interstitiels et ouverts à tous tel que la Takhana Merkazit (la garde routière). La fonction principale de cette dernière ne permet pas de rassemblement continu, mais elle est pourtant un point de centralité temporel où les "laissés pour compte" se rejoignent chaque samedi soir. Nous avons aussi intégré à notre recherche une partie du nord de Tel-Aviv. Il s'agit du parvis de l'Université de Tel-Aviv. Cet endroit est important, car la cohabitation entre Juifs et Arabes et le droit à la reconnaissance y prennent une forme intellectualisée et militante. Elle se veut visible, conflictuelle et consensuelle.



### 3.2.3. L'échantillon :

#### 3.2.3.1. Les personnes clés:

Au départ, nous pensions interroger cinq universitaires de Tel-Aviv. Nous avons établi un premier contact avant notre arrivée, mais une fois sur place, ces derniers se sont tous, sans exceptions, "évaporés". Nous nous sommes alors tournés vers les travailleurs communautaires. Nous nous sommes entretenus avec deux travailleurs de l'association *the Arab and Jewish Community Center*, puis deux intervenants de l'association *Zochrot*, et enfin une bénévole de l'association *Mazal*.

Chacune de ces organisations a un mandat très spécifique. *The Arab and Jewish community center* est une association à but non lucratif qui propose des activités menant les habitants de Jaffa à communiquer et à appréhender la cohabitation d'un œil moins hostile. L'association *Zochrot* a un caractère à la fois politique et social. Elle s'inscrit dans le mouvement d'éducation populaire afin de sensibiliser les habitants de Tel-Aviv et des autres grandes villes du poids des symboles historiques sur la nomination des espaces publics et les conséquences que cela engendre dans les relations entre les communautés culturelles et le partage des espaces publics. Enfin, tout comme *Zochrot*, *Mazal* est un OBNL dont le mandat est de distribuer l'information quant aux perspectives sociales, environnementales et politiques de la ville de Tel-Aviv à travers des événements culturels organisés avec et par les habitants bénévoles.

Bien que très variées, les activités proposées par ces associations naissent d'une même crainte : la dislocation des relations sociales face à la montée du communautarisme politique, religieux et culturel. Chacune de ses associations fait directement face aux enjeux spatiaux et identitaires de la territorialisation des appartenances ethniques notamment chez les jeunes de Tel-Aviv. D'ailleurs, ce sont

ces associations qui par la suite, nous ont orientée vers les jeunes de 18 à 30 ans et nous ont guidée vers les espaces publics qui, de leur point de vue, sont à observer dans le cadre de notre étude.

### 3.2.3.2. Les jeunes habitants de Tel-Aviv :

Il n'a pas été évident d'approcher les jeunes pour de nombreuses raisons. D'abord parce que dans le contexte israélien, les jeunes n'ont plus confiance en les domaines politique, religieux ou universitaire. Ensuite, bien qu'en tant que chercheuse nous sommes censée adopter une pensée objective en faisant fi aussi bien de nos représentations que de nos croyances, ce n'est pas le cas des sujets observés ou interviewés. Il était très difficile d'obtenir un entretien, et dans le cas contraire, nous faisons face à un discours réfléchi empreint de jugements et distanciation. Pour nous conseiller dans la façon d'approcher les jeunes, nous sommes retournés consulter nos informateurs clés. Comprenant les difficultés que nous rencontrions et la rudesse du contexte israélien, ces derniers nous ont fortement conseillé d'engager un processus d'assimilation totale, de nous présenter comme une nouvelle recrue de l'association *Mazal* qui tentait d'appréhender la ville sous toutes ses coutures. Il s'agit d'une approche ethno-anthropologique qui a notamment été très utilisée par les chercheurs de l'École de Chicago.

Grâce aux efforts des associations et au bouche-à-oreille, nous avons pu approcher une vingtaine de jeunes. Cependant, pour des fins d'équité et de représentativité, nous avons retenu uniquement 10 témoignages pour obtenir un échantillon final de 4 femmes et 6 hommes âgés de 18 à 30 ans, tous appartenant à un des groupes ethniques présentés dans les chapitres précédents, c'est à dire : 1

Russe ( Mira, 20 ans), 1 Mezrahi ( Amir, 24 ans), 1 Sépharade ( Mickael, 24 ans), 2 métisses ashkenazo-sépharades ( Tov, 21 et Anat, 28 ans), 1 Falasha (Israëla, 25 ans), 1 Russe (26 ans), 1 Palestinienne chrétienne (23 ans ), 1 Palestinien musulman (Hatem, 24 ans), 1 Druze ( Samer, 18 ans) et 1 Roumain, travailleur temporaire Michal, (27 ans).

Nous nous sommes attachés à obtenir une diversité de témoignage tant sur le plan du genre, de l'âge que de l'appartenance ethnique. Bien qu'elle rende notre étude complexe, l'hétérogénéité des représentations sociospatiales et des frontières ethniques nous a permis de comprendre les logiques territoriales et identitaires couvrant les différents stades de vie des jeunes habitants de Tel-Aviv.

#### **3.2.4. La collecte de données :**

L'enquête par entretien était la source d'information principale quant au contexte de Tel-Aviv. Elle s'est divisée en deux temps : d'abord, nous avons rencontré les personnes clés afin qu'ils nous dressent un tableau des relations interethniques à Tel-Aviv, pour ensuite nous intéresser aux récits de vie des jeunes israéliens. Le but de cette dernière approche n'est pas de soutirer machinalement des informations, mais de créer une situation d'échanges allant au-delà du " formalisme scientifique" tant critiqué par les premiers chercheurs de l'École de Chicago. À ce titre, Grafmeyer (2005 :23) rappelle que l'intérêt d'une telle approche réside dans le fait que

La biographie des citoyens n'est pas seulement une succession socialement réglée de positions dans le cycle de vie. Elle est souvent faite de ruptures dans les appartenances, de réorganisations des attitudes et des conduites, de changements d'espace de vie. Par opposition à l'approche transversale qui observe une population à

un moment donné, l'approche longitudinale s'attache à reconstituer (ou à suivre au cours du temps) la succession d'états et d'événements qui affectent chacun des membres de cette population.

Par contre, pour ce qui est des personnes clés, nous avons entrepris des entretiens ouverts semi-directifs afin de laisser au maximum la parole aux acteurs tout en respectant notre guide d'entretien. Nous désignons par l'appellation "informateurs clés" les personnes qui de par leurs métiers sont quotidiennement confrontées aux réalités étudiées dans notre problématique. Nous avons interrogé des travailleurs communautaires qui ont pu grâce à leurs pratiques et analyses nous éclairer sur les phénomènes que nous avons observés au quotidien.

#### 3.2.4.1. L'entretien :

= Les personnes clés:

Lors de cette première étape, nous ne nous sommes pas intéressés à la sociabilité des personnes clés, mais à leur analyse de celle-ci à deux échelles : globale (nationale) puis locale (Tel-Aviv). Nous avons jugé important d'élargir nos thèmes pour ensuite les recentrer sur la cohabitation interethnique à Tel-Aviv. En effet, pour comprendre les mécanismes de cette dernière, nous devons prendre connaissance des éléments qui structurent la société israélienne et influent donc sur les identités et les attitudes des citoyens. L'entretien ouvert semi-directif nous a ainsi permis de dresser un tableau de la sociabilité interethnique à Tel-Aviv. Pour ce faire, nous avons organisé le tout sous trois thèmes :

- immigration et émigration;
- intégration sociale et gestion de la diversité;
- conflits entre les groupes ethniques et partage des espaces publics.

= Grille d'analyse :

*Thèmes 1 : Immigration et émigration*

Nous l'avons vu, Israël a été façonné au rythme de l'immigration. Or, aujourd'hui Israël fait face à une émigration importante. La crise identitaire et l'obsession sécuritaire dans lesquelles est plongé l'État hébreu poussent de plus en plus de citoyens israéliens à quitter le pays. Cette situation mène le gouvernement israélien non seulement vers un assouplissement de la politique d'immigration, mais aussi vers une nouvelle tentative de redéfinition de la citoyenneté israélienne (principalement source de conflits). C'est dans cette perspective que nous avons demandé à nos interlocuteurs comment est perçue cette émigration, et comment Israël gère cette perte en regard du projet sioniste et face à la montée démographique de la population palestinienne d'Israël. Comment les associations communautaires sont-elles appelées à prévenir et gérer les problèmes engendrés par ces deux phénomènes?

*Thème 2 : Intégration sociale et gestion de la diversité*

La gestion de l'immigration est un enjeu à la fois politique et social. L'intégration sociale est fonction de la gestion de l'immigration. Nous avons donc demandé à nos répondants de nous parler des politiques d'intégration : sont-elles efficaces? Que révèle le sursaut communautariste de cette dernière décennie?

*Thème 3 : Conflits ethniques et partage des espaces publics*

Existe-t-il des conflits ethniques à Tel-Aviv? Y-a-t-il des quartiers à Tel-Aviv où les conflits ethniques sont plus fréquents qu'ailleurs? Quels en sont les types? Comment les gère-t-on au quotidien? Est-ce qu'il existe des espaces publics fortement marqués par une présence ethnique particulière? Est-ce qu'il existe des

places publiques où cohabitent différents groupes ethniques ? Quels sont les modes de cohabitation ? Ces modes sont-ils généralisables ou y a-t-il des différences entre les générations, mais aussi entre les grandes villes israéliennes ?

= Les jeunes Israéliens:

Avant notre arrivée sur le terrain d'étude, nous envisagions de soumettre un questionnaire fermé aux jeunes afin de dresser le portrait socio-économique, pour ensuite laisser place à un entretien semi-directif divisé en plusieurs thèmes. Or le contexte israélien fait que cette méthode est irréalisable dans la mesure où la plupart des jeunes refusaient de répondre aux questionnaires d'une jeune chercheure étrangère, certainement par manque de confiance. Nous avons donc dû procéder autrement.

Lors de nos entretiens avec les jeunes habitants de Tel-Aviv, nous avons cherché à appréhender les diverses formes d'appropriation élaborées par ces derniers dans un contexte aussi complexe que celui de la société israélienne. Pour ce faire, nous n'avons pas procédé à des interviews classiques pour des raisons que nous avons déjà expliquées. Nous avons donc adopté la méthode ethnoanthropologique de l'université de Chicago selon laquelle

L'entretien devient donc l'élément obligatoire de l'approche ethnographique d'un terrain. Il ne s'agit plus seulement de questionner autrement pour obtenir le consentement d'une population soumise au droit de savoir des autorités, mais d'appliquer une technique conçue en ethnographie pour approcher des individus en contact entre eux et avec les autres, dans la diversité réelle de leurs liens effectifs, dans leur contexte social, et non pas comme individus isolés. (...) Tant au niveau global — la ville perçue comme le lieu de pratiques, de croyances, de mœurs spécifiques - qu'en ses quartiers - formée d'enclaves et constituée en mosaïque, découpée en terrains singuliers -, la ville peut s'analyser comme un terrain ethnographique lointain (...). (Blanchet, Gotman; 1992 :16)

Nous avons socialisé et intégré progressivement certain groupes de jeunes afin de comprendre leurs pratiques sociales par l'analyse des faits "expérimentés" pour paraphraser Gotman. Contrairement aux entretiens, le but d'un tel outil n'est pas d'obtenir une description de leurs pratiques, mais de *l'expérimenter* aussi bien dans les contextes individuels que collectifs auxquels les jeunes sont quotidiennement confrontés et d'en saisir non seulement leurs dynamiques que leurs enjeux.

Pour cela, nous avons opté pour une immersion totale ou plutôt une observation participante active dans la société israélienne afin d'établir un lien de confiance et obtenir leurs trajectoires. Ces entretiens n'étaient ni chronométrés, ni enregistrés et pouvaient souvent se réaliser sur plusieurs rencontres après quoi, nous inscrivions le fruit de nos échanges dans notre cahier de bord. Notons d'ailleurs que toutes les citations que nous allons retranscrire au fur et à mesure de nos analyses, ne sont pas un verbatim mais une reconstitution détaillée des échanges entre les jeunes et le chercheur. Afin de pouvoir aborder tous les sujets importants à notre recherche, nous avons organisé trois thèmes que nous abordions au fil du temps et selon les situations auxquelles nous faisons face :

- Histoire familiale et transmission culturelle;
- Lieux de vie et vie sociale;
- Pratiques culturelles et rapports aux Autres.

= Grille d'analyse :

*Thème 1 : Histoire familiale et transmission culturelle*

Ce premier thème nous a permis de prendre connaissance du patrimoine historique et culturel de nos interviewés à la lumière de la transmission parentale. Ce point de vue analytique est essentiel dans la mesure où la construction de l'individu est fortement influencée par la socialisation primaire. Les points abordés étaient les suivants : pays d'origine, période d'arrivée en Israël, premier point d'ancrage, raisons d'immigration, liens et souvenirs du pays d'origine, transmission culturelle, utilisation de l'hébreu, pratiques religieuses, lieux/espaces souvent fréquentés ou évités par les parents, types de contacts sociaux (mono ou pluriethnique), sentiment (s) d'appartenance (s).

*Thème 2 : Lieux de vie et vie sociale*

L'objectif de ce deuxième thème était de faire émerger la symbolique des espaces volontairement fréquentés par les jeunes, comparativement aux espaces soumis tels que l'espace résidentiel. L'appropriation de l'espace revêt une importance particulière chez les jeunes dans la mesure où elle relève du processus de production identitaire. De la même manière que les parents, acteurs actifs de la socialisation primaire, transmettent leurs stratégies identitaires à travers leurs choix de milieux et leur utilisation d'espaces privés et sociaux. Nous avons donc abordé les questions suivantes : le type de lieux fréquentés, les activités qui s'y produisent, le "type" de personne qui les fréquente, les habitudes, les espaces qui procurent le plus ou le moins de plaisir, les espaces évités, l'utilisation et l'appropriation de l'espace résidentiel, la cohabitation avec d'autres groupes ethniques, les conflits.



*Thème 3 : Pratique culturelle et rapports aux Autres*

Nous cherchions à connaître la vision des jeunes par rapport aux différents groupes ethnoculturels. Nous avons donc discuté des codes culturels (ethnique et générationnel), des différents types de réseaux sociaux (armée, université, travail...), du groupe d'appartenance (ethnique et idéologique), des revendications identitaires (symboles inclusifs et discriminants), du futur envisagé pour leur pays (qu'est-ce qu'être israélien aujourd'hui et demain?).

Pour l'analyse de nos entrevues, nous nous sommes inspirés de l'étude de Dominique Schnapper (1980). Pour son ouvrage *Juifs et Israélites*, elle analyse l'assimilation progressive des juifs de France, la conservation de leur judéité à travers leurs pratiques religieuses, culturelles, mais aussi la conservation d'une certaine solidarité communautaire double (pays d'origine et Israël) et leurs revendications identitaires quelques années après Auschwitz et la décolonisation de l'Afrique du Nord. Après avoir effectué ses entretiens, l'auteur analyse de façon transversale le contenu de ses entrevues puis procède à une analyse thématique appuyée par des passages clés des témoignages recueillis. Dans un style similaire, Jean-Claude Toubon et Khelifa Messanah (1990) ont eux aussi opté pour l'analyse des trajectoires dans le cadre de leur ouvrage intitulé *Centralite Immigrée. Le Quartier de la Goutte d'Or, Dynamique d'un espace pluri-ethnique : succession, compétition, cohabitation*.

#### 3.2.4.2. L'observation :

##### - L'observation directe externe :

Une fois que toutes nos données furent collectées, nos entretiens réalisés, nous tenions à confronter nos résultats à l'observation du terrain. Pour cela, nous avons choisi une méthode qui a déjà porté ses fruits en sociologie, il s'agit de l'observation externe directe. Une sélection des espaces publics à observer a été réalisée, en fonction de ce qu'ont révélé nos entretiens.

L'observation directe externe permet d'analyser une réalité brute. Le cadre d'observation et l'organisation des individus ne subissent aucune modification, ni influence et la position du chercheur est, tant que possible, invisible dans la mesure où il se fond dans la masse afin de laisser place à la spontanéité habituelle en minimisant les interférences du chercheur (Toussaint, Zimmermann; 2001). Certains auteurs comme Ruth C. Kohn et Pierre Nègre (2003) nomment cette méthode « observation naturaliste ». Il s'agit de

L'étude des êtres vivants dans leur environnement habituel. L'observateur ne doit aucunement déranger ni modifier le comportement des personnes observées, ce qui suppose de ne pas être vu, entendu ou senti. (Kohn, Nègre; 2003 :53)

L'observation des espaces publics se situe à l'échelle du quartier puisque selon les sociologues, celle-ci est idéale pour observer les relations interethniques au quotidien. En effet, le quartier est non seulement une entité physique délimitée, mais il constitue aussi, dans une certaine mesure, le socle où se bâtissent les relations sociales en fonction de son socle. C'est en ce sens que Grafmeyer (2005 :27) explique dans son ouvrage *Sociologie Urbaine*, que

une façon générale, cette dernière (l'approche localisée) se présente avant tout comme une échelle d'observation de la complexité urbaine, impliquant une confrontation

systematique entre différents registres d'analyse des contextes locaux ainsi sélectionnés : cadre bâti, morphologie sociale, processus de transformations sociospatiales qui combinent diverses logiques d'acteurs privés et publics, et mettent en jeu plusieurs échelles de temps et d'espace.

Observer les espaces publics à l'échelle du quartier permet donc d'augmenter les chances d'observer la multiethnicité. C'est en ce sens que A. Germain et J. Archambault (1995 :18) disent qu'

a priori plus celle-ci est petite (l'échelle spatiale), plus on a de chance d'observer une homogénéité sur le plan de l'origine ethnique des habitants : la mixité ethnoculturelle est plus «probable» à l'échelle du quartier qu'à celle de la rue ou de l'immeuble!

Ainsi, l'observation des espaces publics au sein même du quartier nous permet d'observer ses moments de vie, et donc, ses moments d'interactions entre groupes ethniques dans les espaces publics. En effet, pour Toussaint et Zimmermann (2001 :144), l'espace public est un théâtre dans lequel l'individu joue plusieurs rôles selon les contextes situationnels. Sa tenue vestimentaire, son attitude, ses regards, ses accessoires lui servent à investir pleinement ses rôles. D'ailleurs, ces accessoires et attitudes ne sont pas que des moyens adoptés pour jouer un rôle ou se protéger la face, mais ils servent aussi à imposer les règles "implicites de fonctionnement entre les différents groupes en présence"

Ainsi, pour ces auteurs, les attitudes sont importantes à observer dans le cadre d'une étude sur le partage des espaces publics dans la mesure où il y a une forte cohésion entre le jeu de l'individu - ou du comédien pour paraphraser Philippe Chaniel (1992 :70) - et le choix des espaces publics occupés. D'autant plus que la façon d'agir est révélatrice d'ordre social et d'enjeux de société tels que celui de la cohabitation interethnique et du droit à la reconnaissance.

= Périmètre d'observation :

Dans le cadre de notre étude, nous devions observer les interactions dans les espaces de vie quotidienne, nous entendons par là les espaces publics. De par leur définition, ce sont des espaces ouverts à tous, donc neutres et où chacun a le droit de s'exprimer tout en respectant les diverses opinions qui l'entourent. Pour cela, l'individu adopte différentes attitudes, diverses formes de sociabilités allant de l'évitement, à la sociabilité civique (pour ne pas dire froide!), ou encore à ce que Simmel (1903 :66) appelle de l'attitude blasée face aux trop nombreux stimuli propres à la diversité et au cosmopolitisme des grandes villes (rythmes, couleurs, sons, attitudes, appartenances sociales/ culturelles...).

Ainsi, nous avons observé six lieux différents : le parc du campus universitaire, le café *Yaffa*, la corniche *Shlomo Lahat Promenade*, le centre commercial *Dizengoff*, le *shouk* yéménite et la gare routière. En effet, l'observation des espaces publics permet au chercheur, non seulement, « d'explorer les formes variées de la sociabilité ou de la civilité tiède » (Germain et Archambault, 1995 :22), mais elle permet aussi de voir si nous sommes dans une situation de cohabitation ou d'exclusion mutuelle et les processus entrepris par les individus afin d'opérer un partage des différents espaces publics sans conflits. Nous insistons sur l'importance d'observer la plage de Tel-Aviv puisque celle-ci est segmentée : selon les jours de la semaine, les hommes et les femmes alternent dans une zone spécialement délimitée pour les juifs très orthodoxes. Une autre partie de la plage est quant à elle, libre : elle accueille toutes sortes de personnes, Arabes compris. Plus au Sud, la plage de Jaffa

est généralement investie par les Arabes et par les juifs progressistes (nous en reparlerons dans l'analyse).

Notre recherche fut orientée vers le quartier du centre-ville de Tel-Aviv (Ha-Kerem) pour deux principales raisons. La première est qu'il y a une certaine effervescence que l'on retrouve dans toutes les villes cosmopolites. C'est un lieu riche en équipements collectifs (parcs...), culturels (cinémas, musées, spectacles...), commerciaux (malls), de détente (cafés, lounges...), éducatifs (écoles, universités...) et religieux. La seconde raison est que le centre-ville est ethniquement hétérogène comme l'ont montré Borukhov, Ginsberg et Werczberger (1979). Nos observations y ont donc été fructueuses.

= Grille d'observation :

Pour réussir les séances d'observation, le chercheur doit cibler clairement ce qu'il veut " voir" tout en prenant conscience des divers artifices qui pourraient fausser l'observation. D'où l'importance de réaliser au préalable à une collecte de donnée assez exhaustive. En effet, comme l'expliquent Toussaint et Zimmermann(2001 :133),

L'observation de l'espace public en spectateur averti conduit à dépasser les simples apparences signe les appartenances, les aspirations à appartenir, les rôles à tenir, ceux à prendre, ceux au contraire qu'il convient de refuser, ou que tous les passants laissent à d'autres, ceux qui n'ont pas le choix que de subir leur destin, c'est-à-dire justement, à suivre à la lettre un avenir qui leur est assigné.

Nous nous sommes inspirés de la grille d'observation de Zeisel (1981) pour trier et énumérer ce que nous voulions observer. Voici la grille qui nous a permis de cadrer nos séances d'observations :

- **Qui** : groupes d'individus composés de deux personnes et plus ;
- **Quoi** : mixité et promiscuité spatiale et interactions sociales des groupes ethniques dans les activités quotidiennes des habitants de Tel-Aviv; quels sont les types de sociabilité publique? Quels sont les endroits où la cohabitation interethnique prend place? Quelles sont les activités qui favorisent le rapprochement physique et relationnel des communautés culturelles;
- **Comment** : Observation directe interne, se fondre dans la masse tant que possible ;
- **Quel coin?**: Le parc récréatif pour enfants, le *Café Jaffa*, *Shlomo Lahat Promenade* (corniche), le centre commercial *Dizengoff*, le *shouk* Yéménite, et la *Takhana Merkazit* (gare routière) ;
- **Période** : Lors des pics de la journée durant lesquels les individus se regroupent pour partager un moment ensemble. Les études montrent que selon la période de la journée, les pratiques spatiales, les usagers et donc les modes d'appropriations varient.
- **Fréquence** : trois espaces par jour pour une durée de 2 heures chaque.

Nous avons observé sept espaces à raison d'une heure au moins cinq fois par semaine. Nous avons alterné les périodes du jour et des semaines (matin, midi, soirée/ début de semaine, milieu et fin) afin de voir si les logiques sont toujours les mêmes, ou s'il existe des temps forts tels que les moments de rush (matin- soir) ou Shabbat par exemple. Aussi, en ce qui concerne les lieux extérieurs, nous nous

sommes concentrés sur des espaces qui ne sont pas des lieux de transition ou de passage, dans la mesure où ces lieux doivent inviter les individus à se poser.

Les entretiens informels avec les usagers de ces lieux se sont révélés être une belle occasion pour compléter nos données récoltées lors des entrevues. Nos questions étaient orientées de façon à ce qu'elles soient les plus ouvertes possible, telles que :

- ✓ Quel genre de personnes vous rencontrez ici ?
- ✓ Est-ce que c'est un endroit que tout le monde fréquente?
- ✓ Qui sont les habitués?
- ✓ À quel moment aimez-vous venir à cet endroit?

Les réponses obtenues ont été ainsi révélatrices dans la mesure où les individus ont mis en avant les variables qu'ils estimaient importantes. Cette manœuvre permet de mesurer le ressenti des individus quant à la cohabitation interethnique.

## CHAPITRE IV:

### Présentations des entrevues et observations :

Dans ce chapitre, nous exposerons les données récoltées lors de nos entretiens avec les "personnes clés". Comme nous l'avions déjà précisé, ces entretiens sont une grande importance dans la mesure où nos interviewés font face quotidiennement aux enjeux de la cohabitation interethnique à Tel-Aviv. En plus d'être des résidents du Centre-Sud de Tel-Aviv, ils sont aussi professionnels du milieu, ce qui leur confère une expertise pointue de la situation.

#### 4.1. Présentation des personnes clés :

Tout d'abord, attardons-nous quelques instants à la présentation de nos répondants. Pour diverses raisons qu'il n'est pas nécessaire de développer ici, nous tenons à ce que nos interviewés gardent l'anonymat.

Les deux premières personnes avec lesquelles nous nous sommes entretenus sont Yakov et Naomi de l'association *Zochrot*. Yakov est Israélien juif originaire de l'Allemagne, mais a grandi en Amérique latine au sein d'une famille qu'il qualifie de sioniste laïque. Il fait partie de la première génération de "refuznik" au début des années 80 ce qui lui a valu plusieurs mois de prison. Aujourd'hui Yakov travaille pour l'association *Zochrot* et marque ainsi une rupture nette avec son milieu d'origine. Naomi a un parcours semblable à celui de Yakov. Elle a grandi en Europe de l'Est dans une famille qu'elle qualifie de traditionnelle religieuse et d'extrême droite. C'est à l'adolescence qu'elle a accompli son aliyah. Elle a vécu quelques



années à Jérusalem dans une maison qui appartenait il y a trente ans à une famille palestinienne puis s'est ensuite installée à Jaffa. Après ses études en anthropologie, Naomi a décidé de se séparer de son environnement qu'elle jugeait d'incompatible avec ses aspirations culturelles, identitaires et politiques.

Il s'agit d'un groupe unissant Palestiniens et Israéliens dont le but est de sensibiliser le public à l'histoire de la Palestine. *Zochrot* signifie *Nakba* en hébreu, soit *catastrophe* qualifiant ainsi la création de l'État d'Israël. De ce fait, Yakov fait quotidiennement face aux challenges que représente la cohabitation interethnique. Son travail le pousse à la fois à partager différents espaces de vie avec des Palestiniens d'Israël, mais aussi avec différents groupes ethniques juifs tels que les sépharades et mézrahims.

Dans un deuxième temps, nous avons rencontré Hassan et Isaac du *Arab and Jewish Community Center* de Jaffa. Âgé d'une quarantaine d'années, Hassan est Palestinien et réside à Jaffa depuis son enfance. Il travaille au centre communautaire de Jaffa depuis plus de dix ans. Après de longues études en anthropologie, Hassan s'est dirigé vers le travail social afin de contribuer aux changements de mentalités qu'ils qualifient de "préconstruites et modelées par les institutions israéliennes". Selon lui, le *Arab and Jewish Community Center* joue un rôle important dans les deux niveaux de cohabitation interethnique (entre les communautés juives, mais aussi entre Juifs et Palestiniens). Au cours de ces dernières années, il a constaté différentes évolutions notamment dans la perception qu'a le groupe majoritaire (Ashkénazes) des groupes minoritaires (Séfarades, Falashas...) mais aussi entre les différentes communautés juives et la communauté palestinienne. Isaac quant à lui est âgé d'une cinquantaine d'années. Juif sépharade d'origine marocaine, il a grandi au Maroc et a effectué son aliyah avec sa famille il y a près de vingt-trois ans. Après avoir vécu quelques années dans les faubourgs de Jérusalem, il s'est installé à Jaffa

où il élève ses trois enfants. Selon Hassan et Isaac, le centre communautaire est le symbole d'une cohabitation pacifique et équitable possible bien que les conflits ethniques soient de plus en plus intenses.

En fin, nous avons rencontré Mariem du *Salon Mazal*. Mariem est âgée de 23 ans et vient de terminer son service militaire. Elle est issue d'une famille mixte. Son père est Irakien et sa mère est Ukrainienne. Aujourd'hui, Mariem est travailleuse sociale, et travaille pour le *Salon Mazal*. Il s'agit d'un centre qui se qualifie de gauche, dans lequel Juifs et Palestiniens collaborent pour la sauvegarde de l'environnement, mais aussi pour promouvoir la paix sociale à l'échelle locale et nationale.

Ces cinq personnes clés que nous avons rencontrées ont une expérience personnelle et professionnelle pointue des enjeux que représente la cohabitation interethnique à Tel-Aviv. Abordons à présent leurs points de vue relatifs aux trois thèmes cités dans notre grille d'analyse.

#### 4.1.1. Thèmes 1 : Immigration et émigration

L'immigration et l'émigration sont deux phénomènes qui ont un impact direct sur les relations et cohabitations interethniques que ce soit à l'échelle locale ou nationale. En effet, selon Isaac, l'immigration est à la fois une question de survie économique et idéologique pour l'État israélien. En effet, selon Isaac, il existe deux types d'immigration la première est économique, la deuxième est "idéologique". Dans le premier cas, il est important de distinguer l'immigration venant des pays du nord (États-Unis, Europe de l'Ouest) et celle provenant des pays du Sud et de

l'Europe de l'Est (Afrique, Asie, Roumanie...). Tout comme Isaac, Mariem pense que la façon dont sont accueillis les immigrés dépend du pays d'origine :

“Les Américains sont accueillis les bras ouverts, ils reçoivent différentes aides du gouvernement qui leurs facilitent la vie. Mais les autres, ceux qui viennent des pays pauvres, c'est une autre histoire ! Ils sont au cœur de trafics, on leur confisque leurs passeports, ils travaillent tous les jours et ne sont pas toujours payés, ils n'ont pas le droit de sortir ou de chercher un autre travail pour améliorer leurs conditions de vie. Mais pour ceux qui ont un contrat de travail leur situation est un peu meilleure, mais notre pays ne veut pas vraiment d'eux, ils n'ont pas de capitaux à investir, ils n'ont que leurs mains pour faire le boulot que les Israéliens ne veulent pas faire, on ne fait absolument rien pour qu'ils s'intègrent ou se sentent chez eux. Au contraire, cette main d'œuvre là est en fait quantifiée. Chaque année, on ramène une petite quantité de Philippins, de Roumains de Chinois, on ne laisse pas ces communautés grandir pour qu'elles demeurent des petites minorités sans aucun poids ni économique ni électoral (...) Le but en fait pour le gouvernement, c'est de ne pas souffrir de l'absence de la main d'œuvre palestinienne... si tu veux, c'est comme si on faisait d'une pierre deux coups!” (Mariem)

L'immigration idéologique est selon Naomie ce que l'on appelle la Aliyah. Cette immigration est certes basée sur l'appartenance religieuse, mais elle insiste sur le fait que nombreux sont les nouveaux Israéliens qui ne sont pas réellement juifs, mais se reconnaissent dans le sionisme, comme c'est le cas des Russes et des Ukrainiens, et de quelques Américains. Parallèlement, Naomie souligne que plus de la moitié des Israéliens sont soit laïques soit athées, ce qui devrait nous pousser à nous interroger sur le sens religieux de l'immigration :

“Écoute, oui c'est la aliyah qui permet à beaucoup de juifs religieux de s'installer en Israël, mais la plupart des nouveaux immigrés, sont là pas parce qu'ils veulent se rapprocher de Dieu ou parce que la Torah a dit que ce territoire appartient aux fils d'Abraham. Ils sont là parce que ça leur permet d'avoir un meilleur style de vie et parce qu'ils sont solidaires avec la “cause” israélienne. Ici à Tel-Aviv ou à Haïfa ou à Eilat, personne ne va à la synagogue, personne ne fait le jeûne. Tel-Aviv c'est comme Ibiza l'été ! Le problème que cette immigration cause est très grave, tous les ans on accueille des gens qui sont plus radicaux, plus racistes, ils ne veulent pas cohabiter avec les Palestiniens, leur vote va à l'extrême droite. Ils confondent Palestiniens et

Sépharades, ils prennent les Falashas pour des travailleurs immigrés, ils parlent très mal l'hébreu... donc la situation est très critique, et ça ne fait pas l'affaire de la société israélienne au contraire, mais le gouvernement est toujours en quête de nouvelles tribus parce que l'immigration juive ou l'immigration idéologique est un des moyens pris pour que les Juifs soient toujours majoritaires face à la communauté arabe (Palestinienne) grandissante" (Naomie).

Lorsque nous avons abordé le sujet de l'émigration, chacun de nos intervenants ont fait part de leurs inquiétudes. À l'unanimité, l'émigration est le symbole d'une désillusion. À titre d'exemple, Yakov a personnellement envisagé cette option dans la mesure où non seulement il se positionne contre les politiques et activités du gouvernement, mais aussi parce qu'Israël ne serait plus un environnement sain pour vivre en paix avec soi et avec les autres. Selon Yakov, cette dernière décennie a connu le taux le plus élevé de Yérida, il y aurait près d'un million d'Israéliens éparpillés dans le monde. Pour Yakov il ne faut pas se fier aux statistiques, car beaucoup ne se sont jamais vraiment installés ni intégrés à la société israélienne, ce qui a inscrit Israël dans la trajectoire des pays d'immigration de passage :

"Deux choses inquiètent le gouvernement : la montée démographique et politique des Palestiniens et l'émigration juive " (Yakov)

Selon Yakov, l'émigration est certes signe de désillusion, mais aussi de l'échec des politiques d'intégration. Les conséquences de ce phénomène seraient un léger assouplissement des critères d'immigration afin d'intensifier l'immigration juive aux dépens d'une meilleure intégration des communautés juives déjà installées à travers le pays. Pour Yakov, tout comme Naomie, l'impact sur la cohabitation interethnique est immense dans la mesure où cette immigration "non suivie"

engendre une communautarisation des relations interethniques ainsi que d'une surexploitation des attributs culturels :

“ L'émigration inquiète Israël, c'est pour ça qu'il y a des tentatives d'accélérer les processus d'immigration alors qu'on ne fait rien pour améliorer la situation actuelle. Les gens ne se sentent plus israéliens, ils ne se parlent plus, l'esprit de kibboutz est révolu. Non seulement on est une société qui s'est beaucoup individualisée, mais en plus la nouvelle immigration n'a fait qu'intensifier les conflits déjà existants dans un contexte social précaire. Si tu te promènes sur la rue Allenby, tu vas voir comment des univers différents vivent les uns à côté des autres sans se mélanger, sans se parler si ce n'est pour le commerce. Tu verras qu'il n'y a aucune harmonie, il y a beaucoup plus de commerces ethniques qu'il y a vingt ans : Russes, sépharades, Chinois... les pauvres sont arrivés pauvres et restent pauvres et les riches sont arrivés riches et restent riches...” (Yakov)

Selon nos intervenants, il semblerait donc qu'au-delà des affiliations culturelles et religieuses, la façon dont est gérée l'immigration/ émigration et les enjeux politiques à l'échelle nationale aient des conséquences directes sur les enjeux sociaux locaux ce qui ajouterait donc davantage de complexité dans les relations entre groupes ethniques.

#### 4.1.2. Thème 2 : Intégration sociale et gestion de la diversité

Comme nous l'avons déjà cité dans notre grille d'analyse et comme le démontrent les témoignages de nos répondants, l'intégration sociale est fonction de la gestion de l'immigration. Selon nos interviewés, il est difficile de parler de gestion de l'immigration pour plusieurs raisons. D'abord parce que bien qu'Israël ait des programmes d'immigration dont le but est d'attirer le plus d'immigrants possible, ces programmes ne sont pas toujours adaptés aux besoins des différentes communautés nouvellement installées. À titre d'exemple, Mariem cite l'immigration sépharade des années 1950 :

“On ne s’attendait pas à ce qu’il y ait tant de différence dans la façon de penser ou dans les besoins qu’aurait cette communauté. On les a attirés en leur promettant que leurs conditions de vie seraient nettement meilleures ici, mais au lieu de ça, on les a “entreposés” dans les faubourgs et les bourgades lointaines. Ils sont arrivés en masse, ils avaient un modèle familial très différent, une langue différente, une couleur différente et une façon de vivre opposés aux Ashkénazes. Ici à Tel-Aviv, tu ne verras pas beaucoup de Sépharades vivre dans le nord de la ville, cette partie d’une certaine façon est réservée aux “blancs”, c’est-à-dire à tous ceux qui ne ressemblent d’aucune manière aux Arabes, même s’ils ne sont pas juifs. Tu y verras des Russes, des Ukrainiens, mais ni Palestiniens, ni Sépharades, ni Falashas. Leur immigration n’a pas été suivie et c’est pour cela qu’il y a beaucoup de frustrations. Ils avaient créé le mouvement des *Black Panthers*, mais même ce mouvement s’est étouffé à cause de l’interminable guerre!” (Mariem)

Pour Naomie et Hassan, la gestion de l’immigration a beaucoup déçu les Israéliens. De nombreux immigrants se sont vu offrir des supports financiers afin d’aider leur installation, mais rares sont ceux qui peuvent subvenir à leurs besoins primordiaux dans les grandes villes tels que Tel-Aviv, c’est pourquoi ils décident de s’installer soit dans les colonies construites en Cisjordanie, soit dans les banlieues où le loyer est modeste :

“beaucoup d’immigrants déchantent après cinq ans de vie ici. On est actuellement en train de connaître l’un des taux les plus élevés de chômage, et les communautés les plus touchées sont les Sépharades et les Falashas. Ils vivent le racisme au quotidien. La vie est très difficile pour les Falashas, on les a littéralement “importés” en tirant profit de leur pauvreté et désespoir, lorsqu’ils sont arrivés ici, ils ont été livrés à eux-mêmes dans un monde qui leur est complètement inconnu. Cela remonte certes à une vingtaine d’années, mais on ressent encore les effets aujourd’hui, ils sont encore marginalisés, les jeunes Falashas sont principalement touchés par le décrochage scolaire par exemple, et sont plus vulnérables. L’immigration des Falashas est pour Israël un échec, bien qu’il y ait de plus en plus de jeunes qui s’en sortent notamment grâce à leur implication dans l’armée.” (Naomie)

Selon Isaac, c'est bien ce manque de gestion de la diversité parallèlement à une immigration accrue qui pousse les communautés à se replier sur elles-mêmes non seulement par solidarité, mais aussi par besoin de reconnaissance :

“cette dernière décennie était très intéressante, la communautarisation a toujours existé particulièrement à Tel-Aviv, mais elle s'est beaucoup intensifié pour différente raison, je crois. Je pense que malgré la mort de l'esprit des Kibboutz, les gens ont encore besoin de se sentir appartenir à un groupe, et comme certaines communautés souffrent du racisme, alors elles se replient sur elles-mêmes et exhibent davantage leur fierté culturelle. C'est ce qui d'une certaine façon leur permet de s'entre-aider, d'être acceptés telles qu'elles sont, et ça donne aussi de la richesse et de la vie à Tel-Aviv.”  
(Isaac)

Nos répondants affirment donc que les plans d'immigration sont très attrayants et semblent être avantageux de prime abord, cependant dans la réalité quotidienne, la gestion de la diversité semble être mise de côté pour des raisons de priorités telles que les différentes vagues de crises économiques et l'interminable conflit israélo-palestinien. C'est justement ce manquement que les intervenants regrettent puisque la recrudescence de la communautarisation non seulement affecte les relations entre groupes ethniques, mais aussi le partage des espaces publics notamment en ce qui concerne la présence des Palestiniens, des Falashas et des travailleurs immigrés.

#### 4.1.3Thème 3 : Conflits ethniques et partage des espaces publics

Les conflits ethniques sont de deux niveaux à Tel-Aviv : intraethnique (entre les groupes juifs) et interethniques (entre Israéliens juifs, Palestiniens, et travailleurs immigrés). Comme l'expliquent Hassan et Isaac, ce qui fait l'extrême complexité des relations interethniques à Tel-Aviv est qu'à l'intérieur de ces niveaux, les conflits peuvent être d'ordres différents : culturel, générationnel, religieux, politique,

idéologique, historique. Chacun de ces ordres peut être d'intensité variable selon les situations et les enjeux :

“ici, c'est compliqué de comprendre les relations entre groupes ethniques, il y a différentes formes de conflits, différentes intensités, j'ai moi-même essayé de schématiser les relations et les conflits entre groupes ethniques, mais ça ne fait pas de sens, car tout n'est pas noir ni blanc. Il y a des situations où par exemple les Ashkénazes et les Sépharades ne s'entendent pas du tout, puis d'autres situations où ils sont alliés. À d'autres moments de l'histoire, les Sépharades et les Palestiniens de Tel-Aviv Jaffa se sont rapprochés parce qu'ils ont beaucoup en commun, et soudain ils se sont divisés pour des raisons idéologiques. Aujourd'hui, les jeunes semblent se mélanger davantage, mais encore une fois, vient le moment où leurs chemins se séparent, particulièrement au moment du service militaire : les Palestiniens et les “gauchistes” marquent une distance ou même une rupture avec ceux qui ont choisi d'accomplir le service militaire. Donc c'est vraiment très difficile de distinguer les raisons qui sont à l'origine des conflits.” (Hassan)

“Oui je suis d'accord avec Hassan. Mais il y a des quartiers où les conflits sont plus intenses qu'ailleurs comme ici à Jaffa ou au Centre-Sud de Tel- Aviv (ha Karem) c'est pour ça que notre centre offre des activités afin de travailler les relations et les améliorer sur le long terme. Ici on célèbre toutes les fêtes des trois religions, on fait des projets qui permettront à tous les enfants, adolescents ou mamans de se reconnaître et de trouver un intérêt commun qui leur fera oublier ce qui les différencie. Je pense que le challenge est que tous les groupes ethniques sentent qu'ils sont reconnus, respectés, visibles et légitimes, à partir de là, on peut véritablement construire ensemble” (Isaac)

Rares sont les moments de disputes, il semblerait que pour éviter les rapports de violences, les Israéliens, qu'ils soient juifs ou Palestiniens tendent soit à se mettre à l'écart les uns des autres ou banalisent leurs échanges de sorte qu'ils ne soient ni politiques, ni religieux. Cependant, comme le note Yakov, il y a des moments où la vie politique compromet les relations entre groupes :

“Il peut arriver que des incidents politiques ou sociaux endommagent les relations entre les groupes. Par exemple en 2007, les Russes étaient pointés du doigt à cause de



la découverte des groupes nazis à Tel-Aviv. Ou par exemple pendant la deuxième Intifada, les Palestiniens étaient sans cesse attaqués par les autres. Dans ces moments-là, ces groupes ont tendance à se renfermer davantage et réaffirment leur solidarité avec leur cause. La vie sociale est aussi fragile que la vie politique, et les deux sont interdépendantes.” (Yakov)

Pour Naomie et Mariem, il existe des lieux publics où la cohabitation interethnique est réalisable. Elles parlent d’espace ouvert où il n’y a pas de domination physique, des lieux où chaque groupe ethnique y trouve sa place et où les intérêts communs prennent le dessus sur les intérêts ethniques. Ces lieux ne sont pas forcément marginalisés et sont ouverts à tous, tels que le Salon Mazal, ou la corniche Shlomo Lahat Promenade Aviv. Pour elle, le fait que certains espaces soient ouverts ne garantit pas une cohabitation de facto, mais garantit un minimum de partage et de visibilité. D’ailleurs selon elles, les degrés de cohabitation varient selon les espaces :

“si tu observes Shlomo Lahat Promenade Aviv, tu verras toutes les couleurs de Tel-Aviv, c’est un espace assez ouvert pour que tout le monde puisse en faire l’usage qu’ils veulent. Les gens se partagent l’espace, mais ne se partagent pas toujours la vie dans ces espaces. Ceux qui subissent la marginalisation sont les Arabes (Palestiniens) et les travailleurs immigrés. Par contre, ceux qui se marginalisent eux-mêmes sont les orthodoxes et les femmes musulmanes, je pense que leur religion dicte leur ligne de conduite et restreint leur champs de socialisation, mais de façon pacifique et civilisée.” (Naomie)

“en fait, tout dépend de la raison pour laquelle les gens se rendent dans certains endroits. Par exemple ici au Salon Mazal, les gens viennent partager leurs idées sur l’environnement, la plupart sont gauchistes voir marxistes, ils sont là pour partager, écouter et progresser ensemble dans le consensus. Donc lorsqu’on a une réunion ou une activité ou une visite de terrain, c’est très important que tout le monde ait le droit à la parole et que chacun soit respecté.” (Mariem)

En d’autres termes, pour l’ensemble de nos répondants, les conflits ethniques sont plus souvent politiques que culturels. Le partage des espaces publics dépendrait de la visibilité et du respect des groupes ethniques dans un contexte social fragilisé par les aléas de la vie politique interne. De ce fait, la cohabitation interethnique serait

selon eux, pacifique, voire distante à l'exception de certains lieux où elle serait davantage inclusive et équitable pour tous les groupes ethniques.

#### 4.2. Présentation des jeunes israéliens :

Pour la deuxième partie de notre étude de terrain, nous avons abordé une vingtaine de jeunes représentant la diversité des groupes ethnoculturels qui composent la ville de Tel-Aviv (voir tableau 1). Avant tout, il est important de noter que, contrairement aux personnes clés, toutes les citations des jeunes interviewés ne forment pas un verbatim mais une reconstitution d'échanges orientés selon nos grilles d'analyses, pour les mêmes raisons mentionnées dans notre chapitre sur la méthodologie.

NOM	AGE	SEXE	ORIGINE	RESIDENCE
Mira	20	femme	russe ashkénaze	Tel-Aviv Nord
Amir	24	homme	mezrahi (irako-turc)	Centre-Sud
Mickael	24	homme	sépharade (marocain)	Yaffa
Tov	21	homme	ashkenazo-sépharade (Pologne-Syrie)	Centre-Sud
Anat	28	femme	sépharade-ashkénaze (Maroc-Ukraine)	Yaffa
Israëla	25	femme	flasha	Centre-Sud
Reem	23	femme	palestinienne chrétienne (réfugié)	Yaffa
Hatem	24	homme	palestinien musulman	Yaffa
Samer	18	homme	druze	Centre-Sud
Michal	27	homme	roumain (travailleur temporaire)	Centre-Sud

Tableau 1 : Présentation des personnes interviewées.

L'observation participante des jeunes nous a permis de voir de plus près la complexité des rapports interethniques qu'expliquaient nos personnes clés. Lorsque l'on observe ce tableau, il peut paraître étonnant de constater que malgré les discours habituels sur la discrimination et de l'exclusion des "non-Ashkénazes", il peut arriver que des individus soient issus de familles dites "mixtes", soit ashkénazo-sépharade. Afin d'exposer les données récoltées au cours de notre immersion, nous allons tenter d'aborder les trois thèmes de notre grille d'analyse.

#### 4.2.1. Thème 1 : Histoire familiale et transmission culturelle

Bien que la transmission culturelle et l'histoire familiale jouent un rôle important aussi bien dans le choix des réseaux sociaux que dans le choix des espaces publics à occuper, nombreux sont les jeunes qui ne parlent pas leur langue d'origine ou de connaissent pas la ville d'où leurs parents ou grands-parents sont originaires. Pour ces jeunes-là, il n'est pas vital de s'attacher à la culture d'origine puisque le fait d'être Israélien prime sur tout autre sentiment d'appartenance comme c'est le cas pour Tov et Amir. Ce dernier, âgé de 24 ans, est de père irakien et de mère Turque. Tov, quant à lui, est âgé de 21 ans et est de père syrien et de mère Polonaise. Tous deux connaissent peu de chose sur leurs origines, et pensent qu'il en est ainsi pour la majorité des jeunes israéliens. Ce qu'ils savent de leurs origines sont des événements propre à la communauté juive en général et non pas à leurs familles. Pourtant, tous deux sont certains d'une chose : leurs familles ont été persécutées et ont fui leurs pays respectifs pour des raisons de sécurité. Cependant, lorsque nous leur demandons de nous raconter une anecdote, Amir et Tov ne semblent pas s'en souvenir clairement :

*Je ne sais pas précisément d'où viennent mes parents, je m'en fiche un peu même si je pense que c'est un manque dans mon identité. Mes parents ne m'ont jamais expliqué pourquoi ils ont quitté leur pays, ils n'en parlent pas beaucoup sauf pour dire que*

*c'était très difficile et dangereux et qu'ils étaient forcés de partir. Ils nous ont toujours dit que ce qui est le plus important pour nous c'est d'être heureux de vivre dans un pays où tous les juifs peuvent vivre ensemble. (Amir 24 ans)*

*Mes grands-parents ont quitté leurs pays parce qu'ils étaient constamment victimes de violence. Mon père est né ici, lui même n'a pas connu son pays d'origine. On n'a pas besoin de savoir de quel pays on vient, on est tous juifs et c'est ça qui compte. (Tov 21 ans)*

Contrairement à Tov et Amir, les autres jeunes connaissent davantage leur histoire familiale et leur culture d'origine. Ce sont d'ailleurs eux qui manifestent souvent une certaine fierté ethnique. L'histoire familiale de ces derniers provoque des sentiments que nous pourrions qualifier de fascination ou d'admiration:

*Moi je suis Marocain et rien ne pourra changer ça. Mes parents étaient heureux là bas. Ils m'y ont emmené plusieurs fois quand j'étais petit. Là bas, j'étais comme n'importe quel autre Marocain... et je ne parle pas de la haute société marocaine, je te parle du peuple dans le souk ou dans les ruelles. J'ai vu la tombe de mon arrière grand-père, j'ai vu sa maison, aujourd'hui c'est d'autres Marocains qui y vivent, ils nous ont laissés la visiter sans problème. (...) J'ai vu aussi l'école où mon père est allé. Ça tu ne peux pas l'oublier (...) et c'est sûr que j'y emmènerai mes enfants ! (Micheal, 24 ans)*

*Je suis Palestinienne avant tout. Mes parents ont vécu la Nakba, ils ont quitté Akka pour s'installer à Yaffa. Ils n'ont jamais pu retourner là-bas parce qu'ils ont confisqué leur maison. Mon père a tout vécu, il était enfant, mais quand il nous raconte en détail, c'est comme si c'était hier. Nous sommes citoyens israéliens parce que nous étions là en 1948, mais cela ne veut pas dire que mes parents nous parlent en hébreu ou que nous nous sentions israéliens. Notre identité palestinienne est notre résistance à la colonisation israélienne. (Reem, 23 ans)*

Enfin, selon les jeunes Israéliens, l'univers social de leurs parents semble être généralement mono-ethnique, hormis ceux qui ont vécu une partie de leur vie dans les kibboutz. Micheal et Amir expliquent ce fait par les vives tensions interethniques des années 70, lorsque les sépharades et mezrahims étaient très clairement discriminés et exclus, tandis que pour Anat, ces conflits résultent de la période d'immigration :

*C'est vrai que nos parents n'avaient pas beaucoup d'amis qui appartenaient à d'autres communautés, mais je ne pense pas que ce soit une question de discrimination. Les ashkénazes sont arrivés les premiers, ils se sont battus contre les Arabes, et c'est que lorsque les juifs arabes sont arrivés massivement, ils ont eu peur parce qu'ils ne savaient plus différencier l'ennemi de l'ami. Si les juifs arabes étaient arrivés en même temps que les ashkénazes, je ne pense pas qu'il y aura eu ces problèmes. Mes parents sont tous les deux nés ici, ma mère est marocaine, mon père est français d'origine ukrainienne. Même si leurs parents se détestent, ils sont tout de même tombés amoureux parce qu'ils n'ont pas vécu ce que leurs parents ont vécu, ce ne sont pas des immigrés, ce sont des sabras<sup>9</sup>. (Anat, 28 ans)*

Les parents des jeunes palestiniens ont eux aussi peu de contact extraethnique. Selon Reem et Mohamed, il est inenvisageable pour leurs parents de construire une relation amicale avec d'autres communautés, non pas uniquement en raison des différences culturelles, mais aussi à cause des motivations qui ont poussé les individus à s'installer en Israël. Pour Reem, la colonisation et l'idéologie nationale israélienne sont incompatibles avec la réalité historique des Palestiniens. Elle explique d'ailleurs que leur refus de s'assimiler à la culture "colonisante" est un moyen de résistance. Cela dit, Mohammed pense qu'effectivement la période d'immigration joue un rôle important dans les relations interethniques, puisqu'aujourd'hui comme à une certaine époque, les nouveaux immigrants venus du Maghreb ou du Moyen-Orient ont tendance à établir de meilleur lien avec la communauté palestinienne de par les similitudes sociales, culturelles et historiques que nous avons exposées dans le chapitre 2.

---

<sup>9</sup> Le terme sabra représente en hébreu les pionnés symbolisé par la figue de barbarie. Notons que pour de nombreux palestiniens de la société civile, ce symbole représente au contraire la résistance du peuple palestinien à la colonisation territoriale et culturelle.

#### 4.2.2. Thème 2 : Lieux de vie et vie sociale

Sous ce thème, nous voulions savoir quels sont les lieux publics où les jeunes se regroupent, et comment/pourquoi choisissent-ils ces lieux.

Pour les jeunes, le choix des lieux de socialisation n'est pas anodin. Il est important pour eux de se sentir chez soi et entre soi. En outre, l'appropriation de l'espace serait liée aux processus identitaires : certains espaces correspondraient à une certaine époque de la vie de ces jeunes, et représenteraient donc un ensemble de choix évolutif (identitaires, politiques, sociaux). Nombreux sont ceux qui ont exprimé une nostalgie de la vie de quartier bien que l'âge adulte leur permette enfin de jouir d'une liberté d'être et d'aller. À titre d'exemple Mira explique que depuis qu'auparavant ses parents ne lui permettaient pas d'avoir des amis autres qu'ashkénazes, ni même de quitter son quartier du nord de Tel-Aviv :

*Plus jeune, je devais me plier aux exigences de mes parents. Ils ont toujours eu peur des autres même s'ils sont juifs. Le quartier où j'ai grandi est très bien pour les enfants, c'est sécuritaire, c'est propre, il y a de bonnes familles, mais quand on grandit on veut voir ailleurs. Avant j'allais souvent au centre commercial Dizengoff, mais c'est toujours la même chose et j'ai passé l'âge du faire du magasinage. Moi je vais souvent dans le quartier de Ha-Kerem et des Florentins parce que j'y vois mes amis (e)s de l'armée et j'aime aller manger des bagels chez Abu El Afya sur la plage. C'est là que je me sens Israélienne et non plus juste russe. (Mira, 20 ans)*

Le choix des espaces publics correspond aussi au souhait de sortir du cocon familial et culturel. Israela explique qu'elle est heureuse d'avoir passé toute son enfance uniquement avec des falashas mais qu'il était temps pour elle de vivre comme tout autre jeune :

*Moi mes voisins étaient soit des travailleurs temporaires soit des Falashas, c'est dire comment on était traité. Mais, ma mère n'a jamais fait confiance à qui que ce soit, même à l'école c'était difficile parce qu'on ne nous acceptait pas et en plus ma mère refusait qu'on aille faire nos devoirs chez nos camarades de classe. C'est à l'âge du service militaire que je me suis fait des amis de toute sorte. Quand on avait des jours de repos, on se retrouvait toujours au Mikes. Maintenant, je préfère rester à Jaffa, j'aime le côté ancien et moins fou que Tel-Aviv. (Israëla, 28 ans)*

La flânerie semble être l'activité préférée des jeunes Israéliens. Plusieurs jeunes expliquent que le coût de la vie est très élevé à Tel-Aviv. En effet, une fois avoir payé le loyer et les factures, ils ne peuvent se permettre aucun n'extra, c'est pourquoi la promenade est l'une des seules activités possibles. Mais pour Reem, le fait que de plus en plus de jeunes Israéliens s'installent dans les cafés de Jaffa est un nouveau de signe de colonisation :

*Les Juifs viennent ici parce que c'est beau, c'est vrai. Mais à cause de ça, les prix ont augmenté partout, le café coutera bientôt 10 shekels ! Où vont aller nos jeunes, et nos familles pour se reposer et changer d'air ? Les rues de Jaffa sont tout ce qui nous reste, leur présence ici nous rappelle que c'est eux qui dominent. Moi, j'ai passé toute mon enfance ici, j'aime mes rues, j'aime mes voisins, j'aime pouvoir parler arabe. Avant, j'allais uniquement chez mes amies ou dans le parc, parce que c'est là où toutes les familles se retrouvaient, mais aujourd'hui, pour me ressourcer je vais à Bahar Yaffa (Shlomo Lahat Promenade Aviv). Je m'y promène avec mes ami(e)s et personne ne nous embête. Les juifs et nous on ne se mélange pas, chacun garde ses distances. (Reem, 23 ans)*

Facteur d'émancipation, la promenade et la flânerie permettent donc aux jeunes de se défaire de l'étouffement familial, mais aussi communautaire. Le fait de se balader à travers les différents espaces de la ville, qui est en apparence multiethnique, donne aux jeunes un sentiment d'appartenance local et national. La représentation, la visibilité des différents groupes ethniques ajoutés au peu de contacts interethniques renforcent l'image de la mosaïque culturelle propre à Tel-

Aviv : chaque groupe ethnique apporte sa "couleur" aux espaces de vie commun sans pour autant s'entremêler. Nous reviendrons sur ce point dans le dernier chapitre.

#### 4.2.3. Thème 3 : Pratiques de l'espace et rapports aux autres

Puisque notre étude porte sur les différentes formes que prend la cohabitation interethnique dans les espaces publics de Tel-Aviv, nous avons abordé la question des pratiques des espaces publics et des rapports entre groupes. Nous voulions savoir comment se sentent les jeunes de Tel-Aviv lorsqu'ils occupent un espace et comment ils perçoivent l'Autre.

Pour la majorité, il existe peu d'espace où les jeunes n'éprouvent aucune gêne ou malaise, hormis quelques exceptions qui relèvent de "l'espace-temps" tel que les alentours de la gare routière (takhana merkazit) le samedi soir, certaines rues de Yaffa et les manifestations religieuses du vendredi soir (début du Shabbat) sur la rue Allenby. Les raisons évoquées sont de différents registres. D'abord, il y a un malaise voire de l'inconfort face à la diversité "ostentatoire" tel que les manifestations religieuses du shabbat ou les regroupements des travailleurs temporaires le samedi soir autour de la gare routière. En effet, comme l'expliquent Michal et Meriem, chaque samedi soir, un grand nombre de travailleurs immigrés "occupent" la gare. Pour lui, c'est un moment de répit durant lequel il peut retrouver ses amis de l'Europe de l'Est et jouir d'une soirée de repos avec les siens. Michal explique que ces rassemblements ne sont pas acceptés par la société en général, si bien qu'ils font systématiquement l'objet de répression policière ou de manifestation d'irrespect de la part des tel-avivois :



*Tous les week-ends c'est la même chose, mais ça ne changera pas les habitudes des travailleurs. Nous ne sommes pas les seuls, ça concerne aussi les Turcs, les Philippins, les Africains. On ne fait rien de mal, on ne fait que se regrouper le temps d'une soirée. J'ai des amis qui travaillent à Jérusalem et à Haïfa, ils viennent ici les fins de semaines parce que c'est à mi-chemin de tout, et qu'on peut profiter de la plage et des bars. Comme je partage une chambre avec sept autres travailleurs, je ne peux pas les inviter chez moi, et ils n'ont pas d'argent pour aller à l'hôtel, alors on reste dans la rue. Malheureusement, ce quartier est très pauvre, il y a beaucoup de drogue et de prostitution... les gens pensent que c'est de notre faute, alors que c'est faux. Ils n'aiment pas nous voir dans la rue parce qu'ils pensent que c'est mauvais pour l'image de Tel-Aviv. (Michal, 27 ans)*

*Les gens ne supportent pas de voir des travailleurs immigrés parce que ce sont des non-juifs et qu'ils vivent dans des conditions déplorables. Les gens ont peur qu'un jour ces travailleurs se rebellent et parlent de la façon dont ils sont accueillis ou traités. Le fait de les voir en grands nombres dans les espaces publics, comme le samedi soir autour de la Takhana Merkazit donne une impression de perte de contrôle... qui fait peur aux habitants de Tel-Aviv. (Meriem, 23 ans).*

La visibilité religieuse et ethnoculturelle est aussi perçue comme étant "indésirable" à Tel-Aviv. Pour Anat et Israëla, la présence des religieux dans les rues lors de shabbat est incompatible avec les aspirations laïques de Tel-Aviv :

*Tel-Aviv n'est pas comme Jérusalem, les gens viennent ici pour faire la fête, aller dans les boîtes de nuits, ils ne sont plus intéressés par la pratique religieuse. D'un côté, je trouve ça dommage, parce que c'est tout de même pour ça que ce pays a été créé, mais d'un autre côté, moi je crois en Dieu, mais je ne crois pas en la religion et Tel-Aviv est le bon endroit pour moi. (Israëla, 25 ans)*

*Les religieux s'en fichent de savoir si leur présence dérange ou non. Moi, chaque vendredi soir, je change de chemin, je ne vais pas sur la rue Allenby parce que c'est certain qu'ils vont me demander un don et me demander de faire une prière... On n'est pas à Jérusalem, si on voulait célébrer shabbat, on irait tous au Kotel (Mur des Lamentations) ou à la synagogue. (Anat, 28 ans)*

Certaines rues de Jaffa semblent aussi poser un inconfort aussi bien pour les Israéliens juifs que Palestiniens. La nature de cet inconfort ne réside ni dans le décalage socio-économique comme c'est le cas des alentours de la takhana merkazit,

ni dans la présence "trop" ostentatoire des religieux, mais plutôt dans les représentations culturelles et politiques qui ornent les rues de Jaffa. Amir qualifie la présence des Juifs comme une domination constante, tandis que pour Tov, les inscriptions calligraphiques visibles sur certains bâtiments ou encore la forte présence même des Palestiniens sont "gênantes" :

*Regarde les gars là bas. Ils n'habitent pas ici et pourtant ils viennent bomber le torse avec fierté dans leur uniforme de l'armée et leur mitraillette à l'épaule! Ils ne viennent pas se promener ou manger un vrai falafel, ils viennent pour nous montrer qu'ils sont là et que ce sont eux qui ont le pouvoir. C'est déprimant. (Hatem, 24 ans)''*

*Les Juifs ne sont pas les bienvenus à Jaffa. Il y a trop d'arabe dans les rues et les cafés. T'imagines que moi je suis assez fou pour aller m'installer dans un café tout seul là bas?! Quand j'y vais, j'y vais avec mes amis, au moins je sais que les Arabes ne pourront pas m'attaquer. Tout est arabe là bas, même si tu ignores les gens, les bâtiments sont faits par les Arabes, ils y ont inscrit des choses islamiques sans laisser de place aux autres... et surtout pas aux Juifs. Jaffa appartient à Tel-Aviv et donc à Israël, ces gens doivent partir pour que l'on puisse se sentir en sécurité, leur place n'est pas ici. (Tov, 21 ans).*

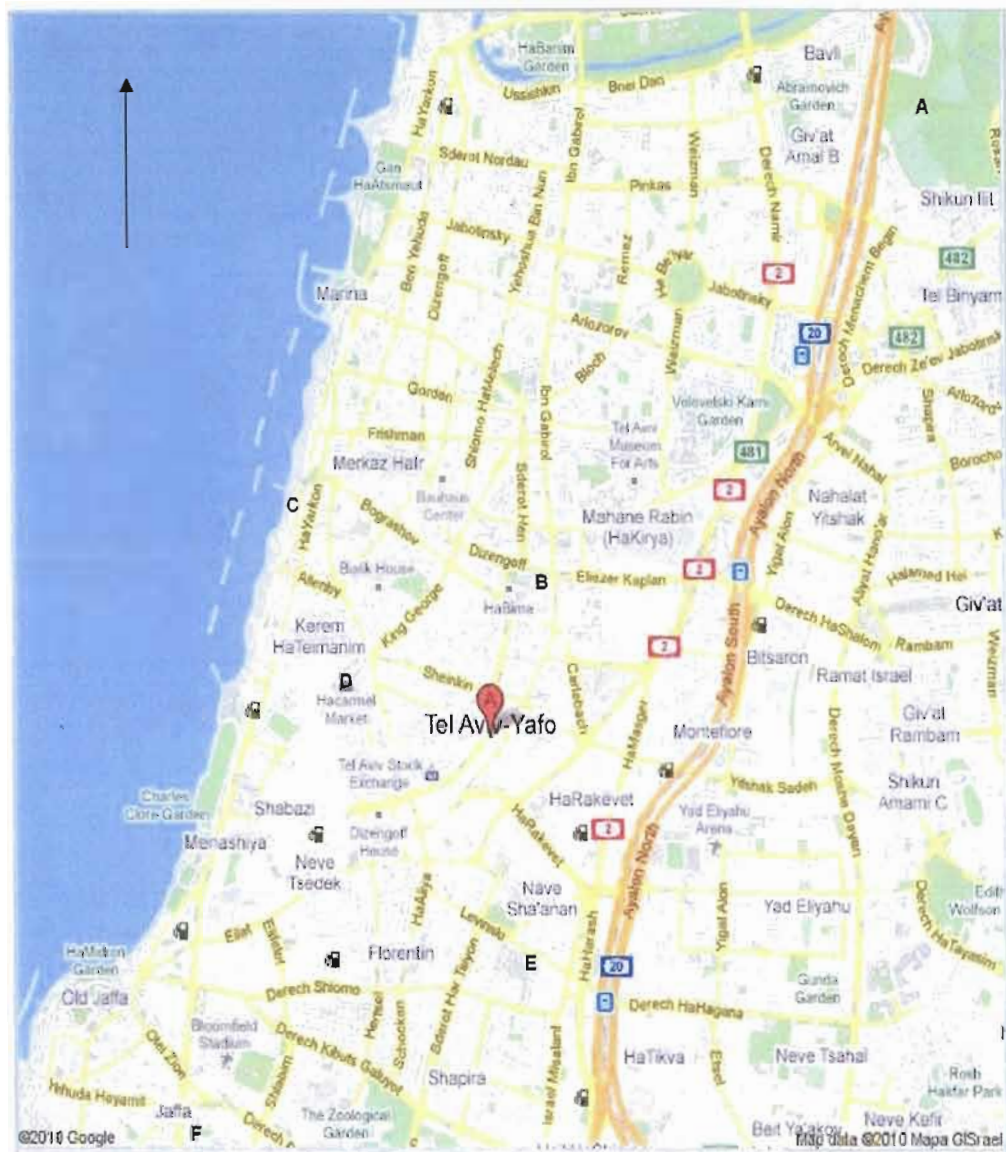
Pour Reem, l'espace public peut aussi au contraire améliorer les perceptions culturelles entre les groupes ethniques. Elle explique notamment que lorsque les espaces publics sont ouverts et peuvent laisser place à différentes activités, les usagers de ses espaces peuvent y s'installer et pratiquer leurs activités favorites, laissant ainsi plus de place à l'expression des particularités ethnicoculturelles, et donc combattre les préjugés :

*Tout le monde se partage la corniche. Il y a des soirs où c'est tellement bondé qu'on est presque les uns sur les autres. On n'a pas d'autres choix que de partager. On est pratiquement les uns sur les autres, il n'y a aucun mur, aucune barrière, on voit tout et entend tout. Les Juifs sont forcés de nous voir, ils sont forcés de constater qu'on n'est pas des terroristes et encore moins des sauvages. Ils voient qu'on a pratiquement les mêmes goûts et que les modèles familiaux sont pratiquement les mêmes. C'est dans ces moments-là, qu'ils apprennent vraiment à notre sujet (Reem, 23 ans)*

La pratique de l'espace semble donc affecter les perceptions qu'ont les groupes ethniques les uns des autres. En effet, les Tel-Avivois semblent avoir développé un fort sentiment d'appartenance, qui comme nous l'avons expliqué, s'élève aussi bien au niveau macro spatial (échelle nationale : histoire, culture, langue, mythe...) que micro-spatial (échelle locale : noms des rues, histoires familiales...). La surreprésentation des groupes ethniques peut à la fois légitimer leurs présences/appartenances, mais elle est aussi source de conflits intérieurs rarement exprimés. En effet, malgré les vives tensions dont nous ont fait part nos interviewés, rares sont les moments de violences directes. Le fait que les Tel-Avivois se partagent quotidiennement les espaces, force à la cohabitation civile ou plutôt froide comme nous l'avons constaté lors de nos séances d'observations.

#### **4.3. Présentation des observations :**

Suite à nos entretiens, nous avons sélectionné et observé attentivement six espaces publics (cf Carte 2). Le but de ces séances d'observations était de voir et comprendre les modalités d'interactions interethniques dans les espaces publics de Tel-Aviv, et de vérifier le matériel récolté lors de nos entrevues. Les typologies d'espace sont assez diversifiées allant de l'espace ouvert (Corniche, shouk Yemenite), semi-ouvert (takhana merkazit, parc récréatif), à fermé (centre commercial Dizengoff, Caffee Yaffa). En procédant par des observations directes externes, nous avons donc pu être libérés des influences dont nous étions sujet lors de notre immersion dans les groupes de jeunes. Pour cette partie, nous avons choisi de présenter chaque espace l'un à la suite de l'autre dans la mesure où chacun renferme sa propre dynamique et ses propres formes de socialisation et donc de cohabitation.



Carte 2 : Localisation des espaces publics observés à Tel-Aviv.

Échelle : 4cm=1km

Légende : A: Parc Hayarkon; B: Centre commercial Dizengoff; C: Tayalet Aviv; D: Shouk Yemenite; E: Takhana Merkazit (Station de Bus); F: Caffee Yaffa.

#### 4.3.1. Le parc Hayarkon:

Le parc Hayarkon est un espace ouvert dans lequel de nombreux habitants de Tel-Aviv se rendent pour se ressourcer. On l'apparente souvent au Central Park de New-York de part ses étendus d'herbes et son caractère multifonctionnel laissant place à différentes formes d'activités. Nous avons observé la petite portion destinée aux enfants. Ce périmètre est très intéressant à observer parce qu'on peut y identifier différentes dynamiques. Il s'agit d'un espace ouvert meublé d'équipements (bancs, tables, espace de jeu, poubelle, abreuvoir...) favorisant la présence des familles.



Photo1 : Parc Hayarkon, Tel-Aviv.





Photo 2 : Park Hayarkon, Tel-Aviv.

D'abord, il est à noter l'absence totale des Palestiniens. Cet espace est en plein quartier résidentiel de Tel-Aviv, ce qui induit trois options : soit les Palestiniens n'y habitent pas, soit ils ne s'approprient aucunement cet espace ou soit, ils en sont exclus. On y observe un nombre important de nourrices thaïlandaises et africaines surveillant les bambins jouer. La barrière de la langue ne favorise pas la communication verbale, cela étant, les nourrices habituées du parc s'échangent souvent de petits sourires en guise de salutations. Les mères juives orthodoxes se font si rares que seuls leurs enfants ont quelques problèmes relationnels. Ces derniers montrent une sociabilité spontanée et très vive dans la mesure où ils n'ont aucune considération ethnique ou religieuse. Ces dernières s'amenuisent aussi chez les adultes, grâce notamment aux faits que les enfants des différentes communautés se lient d'amitié et réclament souvent l'autorisation d'aller jouer chez leurs amis. Dans ces situations, l'ethnicité est mise de côté, car elle n'est plus un critère garantissant la confiance. D'autant plus que ce genre de relations arrange les parents, car ils peuvent

déposer leurs progénitures chez leurs voisins et avoir ainsi quelques heures de liberté pour vaquer à leurs occupations. La solidarité féminine irait au-delà des caractéristiques ethniques.

#### 4.3.2. Le Caffè Yaffa

Nous n'avons pas observé les dynamiques qui régissent l'équipe de travail du *Caffè Yaffa*, mais nous nous sommes attardés sur les attitudes des consommateurs. Le *Caffè yaffa* est un salon de thé- librairie qui se veut progressiste. Les origines ethniques ne sont plus des variables consistantes pour les habitués du Caffè Yaffa, au contraire les différences ethniques et sociales semblent avoir un intérêt particulier. Dans ce salon de thé, l'affiliation idéologique est le dénominateur commun permettant à des Palestiniens et Israéliens antisionistes, anarchistes, communistes de se retrouver pour partager leurs idées quant à l'avenir du pays, discuter des nouveaux livres parus, ou exprimer leurs aspirations politiques, ce qui nous laisse penser qu'il s'agit d'une *cohabitation de coopération*. C'est un milieu très multiethnique où l'on retrouve toutes les communautés que compose Israël hormis les Russes. Les clients sont très variés qu'il soit question de l'âge ou du groupe ethnique, ou de la langue parlée. Ils semblent être des habitués puisqu'ils se saluent tous. La variété du menu et des livres disponibles sur les étagères qui entourent le lieu montrent que tous les groupes ethniques sont représentés, ce qui favorise et encourage l'accès.

#### 4.3.3. Shlomo Lahat Promenade (corniche),



Photo 3 : Shlomo Lahat Promenade, Tel-Aviv.

Tout tourne autour de la mer qui agit comme un trait de liaison entre différentes populations mais qui aussi au fur et à mesure de la corniche, les distinctions sociales et ethniques deviennent plus apparentes.

La corniche Shlomo Lahat Promenade est aussi appelée *Lakhat Promenade*. Elle peut porter l'observateur à certaines conclusions hâtives. Lors des premières observations, tout porte à croire qu'il y a une cohabitation équitable (c'est-à-dire sans domination culturelle particulière), or il s'agit en réalité d'une cohabitation **compétitive**. En effet, étant donné que la corniche est un espace ouvert qui ne peut être reproduit nulle part ailleurs dans la mesure où l'attrait principal est la mer, les individus n'ont d'autre choix que de partager cet espace. La cohabitation y est en quelque sorte "forcée", la présence des différentes communautés représente donc un enjeu social et politique, puisque la présence physique en grand nombre garanti un



minimum de visibilité à la fois physique et sociale (nous y reviendrons dans le chapitre suivant. La corniche de Shlomo Lahat Promenade est un trait d'union entre le nord de Tel-Aviv (quartiers bourgeois) et Jaffa (le quartier en difficulté socio-économique à majorité arabe) en passant par le centre ville. Le fait que cet unique espace de mixité forcée soit nommé "Shlomo Lahat Promenade", démontre une hébraïsation de l'espace public et induit donc *une domination culturelle, sociale et politique*. Chaque soir, à l'heure du coucher du soleil, la digue se réveille. C'est un espace familial, où les habitués viennent profiter de l'air marin autour d'un barbecue. On y observe plusieurs dynamiques, celles-ci diffèrent selon les pratiques culturelles. Généralement, les familles arabes sont plus nombreuses et ont beaucoup d'enfants. Les hommes se retrouvent autour de narguilé tandis que les femmes s'affairent à la préparation du pique-nique. Le barbecue est le point central partagé entre les hommes et les femmes. Les enfants quant à eux ne semblent pas avoir de "frontières" spatiales ni culturelles. Il n'est pas rare en effet de voir des enfants arabes jouer avec des enfants juifs qu'ils soient Sépharades, Ashkénazes ou Falashas. Dans ces cas, les parents agissent de deux façons : soit ils ignorent la situation, soit ils observent attentivement et rappellent les enfants dès la moindre "friction". Les familles juives quant à elles ont aussi leurs propres dynamiques : juifs laïques et orthodoxes n'ont pas les mêmes attitudes. Nous avons constaté que même si les familles juives religieuses ressemblent fortement aux familles arabes dans leurs pratiques de l'espace. Les familles juives, arabes, laïques et orthodoxes se juxtaposent les unes au côté des autres sans pour autant communiquer verbalement. Il s'agit là d'une *cohabitation distante et pacifique*. La corniche est utilisée par tous les Tel-Avivois, de jour comme de nuit. Il s'agit d'un espace de promenade unique qui ne peut être reconstitué ailleurs. En d'autres termes, les Tel-Avivois n'ont d'autres choix que de partager cette corniche. Cependant, notons tout de même que le sud de

la corniche (soit le point le plus proche de Jaffa) est surtout occupé par les Palestiniens de Tel-Aviv. Plus loin dans la corniche, au cœur d'un espace sombre et à l'écart des passants, nous avons pu observer tous les vendredis soir à 20h, un rassemblement de jeunes Israéliens. En effet, des jeunes Israéliens appartenant à différents groupes se retrouvent au milieu des rochers pour y jouer de la musique. Tous chantent ensemble des chansons prônant l'amour, la paix et le partage. Ces Activités sont peu appréciées de la police israélienne qui y a souvent mis fin pour des raisons de "sécurité". Ces moments de *cohabitation fusionnelle* où chacun prend conscience de l'autre, de son patrimoine historique et culturel relèvent de l'utopie selon la société, c'est pourquoi ils ne sont que ponctuels et "secrets". Une fois ces séances terminées, chacun retourne chez soi, dans son quartier, dans sa communauté. Cette cohabitation se réalise uniquement dans un cadre spatio-temporel précis.

#### 4.3.4. Le centre commercial Dizengoff :



photo 4 : Centre commercial Dizengoff, Tel-Aviv.

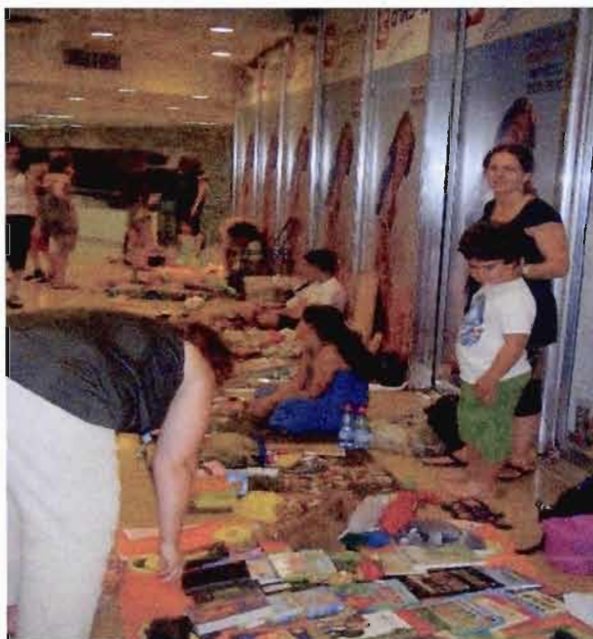


Photo 5 : Centre Commercial Dizengoff, Tel-Aviv.

Tout comme la digue, le centre commercial est un point central où beaucoup de jeunes israéliens se retrouvent. Bien que ce soit un espace public attractif, le point d'entrée marque déjà les balises d'une domination. En effet, pour accéder aux divers services du centre commercial, chaque individu doit passer au travers du point de contrôle : détecteur de métaux, fouille corporelle et des biens personnels. Dès nos premières observations, nous avons pu constater de façon flagrante que le service d'ordre procède largement au délit de faciès. Les communautés visées sont les Sépharades, Falashas, Palestiniens et les travailleurs immigrés. L'intensité des fouilles et des interrogations varie selon les communautés, et l'entrée au centre-commercial peut être refusée sans véritable justification. Ce que nous avons compris lors de nos séances d'observation est que l'un des premiers objectifs du gouvernement israélien est d'hébraïser la société. Le nom de chaque rue, de chaque

bâtiment et de chaque espace public a été privé de sa nomination originellement arabe au profit de figures sionistes. C'est pour cela que la communauté arabe palestinienne se sent largement dominée et est moins présente dans ce centre commercial comparativement aux autres communautés israéliennes. D'ailleurs, la fouille à l'entrée n'aide pas non plus au sentiment de bien-être. Dès leur arrivée, les Palestiniens doivent subir une fouille corporelle complète (surtout en ce qui concerne les hommes entre 15 et 50 ans) ce qui leur donne le sentiment de ne pas être les bienvenus. Généralement, les jeunes se promènent dans le centre-commercial en groupe de quatre à cinq personnes. Leurs tenues vestimentaires, la façon de se tenir, la manière dont ils interagissent varient peu entre un adolescent ashkénaze et sépharade. On peut cependant supposer leurs origines par leur couleur de peau et leur accent. Les jeunes Palestiniens quant à eux, sont facilement reconnaissables à la fois par leur façon de parler et aussi par leur façon d'éviter tout contact avec les Israéliens juifs. Cet *évitement* n'est pas propre aux Palestiniens, mais aussi aux Israéliens. D'ailleurs, au-delà de l'évitement, selon le contexte politique il y a clairement de la *défiance* entre Palestiniens et Israéliens.

La présence des falashas est aussi très limitée et très discrète. Alors que les autres jeunes paraded dans les allées du centre commercial les Falashas se font rares et font généralement partie du personnel de nettoyage, ce qui pourrait supposer une certaine division sociale. Les Israéliens religieux sont aussi peu nombreux et sont reconnaissables par leur tenue vestimentaire. Ils se promènent aussi en petit groupe, mais sans mixité de genre et n'entrent jamais en contact verbal ni visuel avec les autres jeunes. La cohabitation interethnique est relative et ressemble davantage à *un parallélisme des vies publiques*.



4.3.5. Le Shouk Yéménite ou marché du Kermel :



Photo 6 : Shouk Yéménite, Tel-Aviv.



Photo 7: Shouk Yemenite, Tel-Aviv.

Il y a une forte domination juive sépharade. Le shouk se trouve au cœur du quartier *Ha-Kerem*, connu pour sa forte population yéménite installée depuis le début du 20<sup>e</sup> siècle. Ce marché est réputé pour ses produits frais et ses marchandises ethniques : musiques, pâtisseries, pain, vêtements... On y entend toutes les langues : russe, hébreu, yiddish, arabe (maghrébin et oriental), français. Les consommateurs sont aussi variés que les commerçants. Dans ce contexte, la communication verbale entre les différentes communautés est à son maximum. Les échanges sont *cordiaux* et dépassent souvent le marchandage. Il n'est pas rare de voir les consommateurs socialiser davantage. Les vendeurs ont chacun leurs spécialités, les Palestiniens sont réputés pour leurs pains et pâtisseries, tandis que les Sépharades sont réputés pour la maroquinerie et les produits de première nécessité. Le marché est très étroit, et toujours bondé. La proximité physique, sociale et ethnique y est donc "forcée". Les contacts physiques y sont alors bien plus tolérés et moins évités que dans les autres espaces publics. Dans un contexte comme celui de Tel-Aviv, une telle proximité pourrait être fatale, le *compromis* et la *résignation* sont donc le mode de fonctionnement afin d'éviter tout conflit. À l'entrée du marché, sur la rue Allenby, se trouve une petite place publique comprenant des quelques bancs souvent occupés par de vieux habitués. Cette petite place publique sert d'Agora. En effet, durant tout l'été plusieurs manifestations s'y sont déroulées. La plus marquante a été celle des réfugiés soudanais. Ces derniers portant des drapeaux aux couleurs du Soudan et d'Israël urgeaient Israël à faire pression sur le gouvernement soudanais. Certaines associations israéliennes de défense des droits de l'homme encadraient l'événement. Quelques militants tenaient la cause véritablement à cœur, or la majorité des Israéliens ont été fiers de cet événement, car elle démontre leur tolérance envers les musulmans.

4.3.6. La *Takhana Merkazit* (gare routière) :



Photo 8 : Takhana Merkazit, Tel-Aviv.



Photo 9 : Takhana Merkazit, Tel-Aviv.

La gare routière est l'espace le plus multiculturel de Tel-Aviv. Beaucoup de Tel-Avivois prennent les *shéroutim* (bus privé) chaque matin pour se rendre au travail. Les voyageurs privilégient ce mode de transport de par son prix abordable et sa rapidité. L'origine des chauffeurs de shérout diffère selon la destination, mais sont généralement Sépharades ou Palestiniens. La gare routière renferme aussi un centre commercial où l'on y trouve de la marchandise bon marché, d'où la forte présence de Sépharades et de Falashas (rappelons-nous que les statistiques israéliennes montrent un grand écart socio-économique entre ces communautés et celle des ashkénazes). Chaque samedi soir, la gare se transforme en véritable mosaïque culturelle. Elle devient le point de rencontre de la communauté des falashas et aussi des travailleurs immigrés (thaïlandais, chinois, turcs...). On y retrouve beaucoup de promiscuité, mais les rapports sociaux y sont plus intenses : *solidarités, échanges* d'informations, partage de nourritures... L'espace se divise en plusieurs points de rencontre où chaque communauté attend ses membres. Il n'y a pas de véritable mélange, mais cela n'est pas dû à un manque de sociabilité ou à un défaut de mode de communication, mais plutôt à une volonté d'agrégation culturelle le temps d'un samedi soir. Un journaliste de Haaretz a d'ailleurs qualifié la gare de "forth world" dans la mesure où cet espace circonscrit serait un des lieux où se concentrent une population provenant des pays en émergence, une pauvreté allant jusqu'à l'insalubrité et un important taux de criminalité.



## **CHAPITRE V :**

### **DISCUSSION**

Après avoir exposé les données collectées lors de notre étude de terrain, nous pouvons désormais apporter des éléments de réponses à nos questions de recherches et ainsi vérifier l'exactitude de nos hypothèses.

Ce chapitre sera composé de deux parties. La première nous permettra de répondre à notre première question de recherche relative aux divers types de relations interethniques dans les espaces publics de Tel-Aviv, tandis que la seconde partie portera sur quelques enjeux sociaux et politiques qu'implique la cohabitation interethnique dans le contexte de Tel-Aviv en tant que ville cosmopolite israélienne.

#### **5.1. Polymorphisme des espaces publics et des relations interethniques :**

La cohabitation interethnique représente un enjeu capital depuis l'important flux migratoire des années 40 comme nous l'avions expliqué dans les chapitres 1 et 2. Lors de nos entrevues, nous nous sommes aperçus de l'importante place que prend la socialisation primaire dans les choix futurs des jeunes israéliens. Pour certains d'entre eux, la diversité ethnique telle qu'elle est vécue aujourd'hui les pousse à reformuler ou négocier leur système de normes et de valeurs. Cette négociation/reformulation pousse les jeunes non seulement à requestionner leurs frontières ethniques, mais aussi à les ajuster de manière que nous pourrions qualifier

de ‘‘paradoxe’’’. Nous le verrons dans ce chapitre, les frontières ethniques varient en fonction des espaces publics, conférant ainsi à ces derniers une symbolique sociale particulière. Nous verrons que le partage des espaces publics à Tel-Aviv est le miroir de la complexe situation nationale.

### **5.1.1. Diversité des formes de sociabilité publique et des frontières ethniques:**

5.1.1.1. (Im)perméabilité des frontières ethniques selon les lieux et les groupes ethniques en jeu :

*Ici, je suis juste un sabra, à Jaffa, je suis un Israélien, chez moi je suis un marocain, à l'armée je suis un sépharade, à Jérusalem je suis un juif. Devant toi je suis tout ça à la fois. Qui je suis dépend d'où je suis et avec qui je suis. (Mickhael, 24 ans)*

Étudier les formes de cohabitation interethnique à Tel-Aviv, requiert avant tout un décodage des frontières ethniques des individus qui se partagent les espaces publics en question. Ce qui transparaît dans notre étude des espaces publics dans la grande métropole cosmopolite israélienne est l’(im)perméabilité des frontières ethniques. En effet, celles-ci paraissent à certains moments inébranlables, alors qu’elles peuvent se révéler plus large qu’elles ne paraissent lors de situations particulières faisant appel aussi bien aux aspects émotifs que patriotiques qui composent les identités des groupes ethniques en présence à Tel-Aviv.

L’approche situationniste de Barth montre en quoi l’ethnicité n’est ni acquise, ni innée. Elle serait sujette à un constant processus de construction, permettant ainsi à l’individu de mobiliser les traits de caractère qui le définissent en fonction des situations dans lesquelles il se trouve. Or, ce que sa théorie laisse de côté est le caractère paradoxal que les frontières ethniques peuvent prendre lors d’une même situation, dans un temps donné. En outre, le cas de notre étude montre à quel point

certaines espaces publics peuvent susciter différentes ‘‘fiertés’’ ethniques, mais aussi différents ‘‘complexes’’ identitaires, accentuant ainsi la porosité de ces frontières. Les conséquences d’une telle perméabilité résident dans la confusion qu’elle peut porter chez l’individu : la fierté ethnique peut tout aussi bien devenir complexe identitaire et inversement. Une telle affirmation peut être considérée comme ‘‘simpliste’’ ou ‘‘généraliste’’ chez le lecteur, mais le contexte de Tel-Aviv développé dans les chapitres 1 et 3 appuie largement cette thèse.

Barth (1969) mais aussi De Rudder (1990) nous explique que l’ethnicité n’est pas composée uniquement d’attribut culturel, d’autres facteurs contribuent à sa construction telle que le contexte socio-économique, l’affiliation politique, religieuse, idéologique. À juste titre, nous avons montré tout au long des chapitres 1 et 2 que ces différents éléments sont intimement liés dans le contexte israélien, si bien qu’ils influent sur la façon dont les citoyens se définissent, définissent l’Autre et perçoivent la cohabitation avec ce dernier (Falah, Smootha). Or, lors de nos entrevues nous nous sommes aperçus que la perception qu’ont les individus du partage des espaces publics avec la diversité ethnique dépend fortement des frontières ethniques et du lieu concerné. À titre d’exemple, Mickhael nous explique comment son identité se décompose en sous identités, et comment il gère ces dernières que ce soit dans la force de leur contradiction ou dans leur côté écrasant (*overwhelming*). Les cas de Tov et Anat sont d’ailleurs plus révélateurs. Tous deux sont métis ashkénazo-sépharades, Tov et Anat ont largement exprimé la complexité de leur identité. Bien qu’ils croient en la possibilité d’une assimilation et d’une cohésion identitaire des générations futures notamment grâce à l’armée et aux institutions scolaires, nos interviewés relativisent en rappelant l’importance du poids de l’histoire, et les différences culturelles qui ont marqué les deux groupes ethniques.

*Je suis né en Israël, je suis donc un sabra, mais ma mère est née au Maroc et mon père en Ukraine. J'ai été élevée dans les deux cultures, je parle mal les deux langues, mais au moins je les comprends bien. Ma mère a beaucoup souffert du racisme ici, mais pas dans son pays, tandis que mon père a une vie beaucoup plus facile ici qu'en Ukraine. Les deux familles de mes parents ne s'aiment pas, je les vois rarement. Pour mes grands-parents paternels, mon père s'est marié à une Arabe, et pour mes grands-parents maternels, ma mère a épousé un colonisateur "blanc". Ce genre de clichés existe encore aujourd'hui surtout ici. Les sépharades ont l'image de la pauvreté et des ghettos arabes de Jérusalem, tandis que les Ashkénazes ont une image beaucoup plus glorieuse avec la conquête de Jérusalem des pionniers. Dans ce méli-mélo, je suis parfois perdue, mon identité c'est celle que les gens me donnent. Je vais souvent au shouk pour retrouver l'ambiance sépharade, j'y suis considérée comme une sépharade et c'est souvent grâce à ça que j'obtiens des bons prix. (Anat 28 ans).*

*On n'est pas censé vivre ensemble. C'est trop dur, quand j'étais plus jeune, j'étais souvent impliqué dans des bagarres, parfois contre les deux camps (ashkénazes ou sépharades), mais rarement du côté des ashkénazes. J'aime mes deux cultures, surtout ma culture syrienne : humus, café arabe, c'est trop bon d'être Syrien! Mais ici tu ne peux pas être Israélien et Syrien! Ce sont des ennemis! Les ashkénazes ne veulent rien partager, même pas les victoires alors que ce sont les sépharades qui se tapent tout le sale boulot. C'est pour ça que je vais souvent à Jaffa, même si les Arabes ne m'aiment pas beaucoup. Là bas, je me comporte comme un Syrien, j'écoute les Arabes, c'est comme si j'entendais ma grand-mère parler de nouveau. (Tov, 21 ans)*

Ce que les témoignages de Tov et Anat montrent est à juste titre ce tiraillement mettant en jeu différentes ethnicités. Aux traits culturels et historiques, les affiliations politiques et les caractères socio-économiques contribuent à l'élasticité de ces frontières ethniques. C'est justement la perméabilité des frontières ethniques qui contribue grandement au caractère cosmopolite de la ville de Tel-Aviv. En effet, c'est bien ce "désordre" identitaire qui dicte le panel d'attitudes propre aux carrefours urbains que représente Tel-Aviv, laissant place à des alliances à la fois improbables et intéressantes qui se concrétisent au cœur d'espaces publics bien déterminés, nous le verrons dans la deuxième partie de ce chapitre.

#### 5.1.1.2. Attitudes blasées ou négation de l'autre comme moyen de survie :

Nous venons de l'expliquer, l'élasticité et la perméabilité des frontières ethniques jouent un rôle prépondérant dans les attitudes adoptées par les usagers des espaces publics face à la diversité ethnique.

Goffman (1974) nous présentait déjà l'une des stratégies permettant aux individus de "sauver la face" appelée : stratégie d'évitement. Dans *Les rites d'interactions*, Goffman montre comment les individus en présence dans un espace public tendent soit à s'ignorer, s'éviter, s'adresser la parole poliment avec distance, ou à observer le silence tout en ayant une attitude cordiale non renfermée. Dans le contexte de Tel-Aviv, les rites d'interactions sont l'expression directe des frontières ethniques. À titre d'exemple, lorsque qu'un Ashkénaze se promène dans les rues de Jaffa, bien souvent il adopte une attitude de réserve, d'évitement du regard, mais son comportement peut être tout aussi différent s'il est accompagné de ses camarades : la réserve se transforme alors en attitude de challenge ou compétitive dans la mesure où l'espace en question est sujet à conflits entre les Palestiniens de Jaffa et les Israéliens juifs et que la présence des siens conforte le sentiment d'invincibilité. En ce qui concerne certains sépharades, le fait de se promener dans les rues de Jaffa peut être perçu comme une manière de se reconnecter avec leur patrimoine culturel (langue, cuisine...), mais il est intéressant de constater que les attitudes adoptées par les jeunes que nous avons accompagnés allaient de l'admiration à la discrétion, qui pour certains, dévoile une forme de culpabilité. Cette dernière est très révélatrice du malaise que peut engendrer l'espace sur l'établissement des frontières ethniques. En effet, au cœur de Jaffa, la communauté sépharade ressent une nostalgie de la langue et de la culture arabe, pour Amir, un jeune d'origine irakienne, les rues de Jaffa sont à la fois un moyen de redécouverte de la culture familiale, mais sont aussi un facteur

de douleurs dans la mesure où aux yeux des Palestiniens de Jaffa, les Sépharades sont Israéliens et ont contribué à la colonisation du pays :

*Je suis content quand je viens ici, et j'ai un peu peur aussi. Je me sens bien parce que c'est le seul endroit où je peux sentir ma culture d'origine, mon grand-père venait souvent s'asseoir et discuter avec les Arabes. Mais je suis aussi israélien et je parle l'hébreu donc automatiquement il y a un clash! Les Arabes ont le droit d'être en colère contre nous, je les comprends, je me fais discret quand je viens ici. C'est compliqué, tu vois. (Amir, 24 ans)*

La discrétion est une stratégie largement utilisée aussi par d'autres individus appartenant à des groupes stigmatisés tels que les Falashas ou les travailleurs immigrés. Contrairement à ce que nous venons d'expliquer avec le cas d'Amir, la discrétion est employée pour ne pas attirer les regards peu sympathisants ou par reconnaissance, comme c'est le cas de Michal et Israël. Michal, travailleur immigré d'origine roumaine, nous a expliqué que son comportement n'est pas le même lorsqu'il se rend à la Shlomo Lahat Promenade ou lorsqu'il est assis à la Takhana Merkazit. Quant à Israël, la discrétion est une façon de s'effacer de l'espace public, d'être invisible malgré ses particularités ethniques :

*Ben à la Shlomo Lahat Promenade, si je suis tout seul ou avec un ami, faut que je me fasse petit. Si je ne parle pas, personne ne saura que je suis travailleur immigré, c'est mieux comme ça. Par contre, à la Takhana Merkazit, je peux rire, parler fort, discuter, même me disputer avec mes amis, on s'en fiche des autres, ce n'est pas tous les jours que je peux faire ça!! (Michal, 27 ans).*

*Le plus souvent, je reste discrète, surtout quand je vais à Dizengoff. Je suis noire, je ne passe pas inaperçue! Je ne suis pas à l'aise dans ce genre d'endroit, en général les falashas qui y sont, sont des techniciens de surfaces. Le regard des gens n'est pas toujours facile à porter, alors je reste discrète. Ma mère m'a éduqué comme ça : on doit beaucoup aux juifs, alors il ne faut pas créer des conflits ou prendre trop de place. (Israëla, 25 ans)*

Dans les deux cas, la discrétion est justifiée non seulement, par la nécessité d'exprimer de la gratitude envers la société israélienne pour les raisons expliquées

dans le chapitre 1, mais aussi par le besoin de s'effacer de l'espace public afin d'en garder la légitimité. En d'autres termes, l'invisibilité sociale serait garante d'une sécurité physique, et le silence serait garant d'un minimum de liberté : liberté d'être, liberté de se mouvoir et d'occuper les espaces.

Autre attitude largement observée est celle développée par Simmel dans *Métropoles et Mentalités*. Il s'agit là de l'attitude blasée : un mécanisme "naturel" causé par la surexposition à la multitude de *stimulis* propre aux grandes villes. Pour Hatem (Palestinien) et Mira (Russe ashkénaze), pour survivre à Tel-Aviv, il est nécessaire d'ignorer ce qu'elle qualifie de "petit choc":

*Dans mon quartier presque tout le monde se connaît, c'est bien, mais des fois j'aimerais juste profiter du soleil dans le petit parc en face de chez moi sans avoir à faire la discussion. Au shouk c'est le contraire. J'aime bien le shouk parce qu'il y a plein de monde, il se passe toujours quelque chose, trop de petits chocs! Les gens ne sont plus réceptifs à ce qu'il se passe autour d'eux parce que trop c'est trop. C'est comme si ça me rendait invisible. (Mira, 20 ans)*

*Comment les gens partagent l'espace? Ils se foutent de tous : que tu sois là ou pas, ils vont faire ce qu'ils veulent faire. Ils passent sans te regarder, et s'ils te regardent c'est comme si t'avais tué leurs frères. Les gens n'ont pas le temps, ils sont pressés, ils ont toujours plein de choses à faire. Moi aussi je suis comme ça, je ne peux pas faire attention à tout sinon je deviendrais fou! Je trouve ça dur parce qu'entre l'achalandage des rues, des routes et même du ciel [hélicoptères, avions de chasse] ça fait tourner la tête. (Hatem, 24 ans)*

L'attitude de réserve et blasée sont propres aux villes cosmopolites, mais dans le cas de Tel-Aviv, elles prennent une dimension à la fois politique et historique, ce nous pousse à réinterroger la définition habituelle du cosmopolitisme, telle que l'a initié Berthomière (2003) dans son article *L'émergence d'une Tel-Aviv cosmopolite ou les effets d'un fin mélange entre reconfigurations sociopolitiques internes et externes*, dans lequel il propose une alternative à ce concept, et parle plutôt d'un cosmopolitisme conjoncturel. En effet, bien que la ville remplisse tous les



critères du cosmopolitisme, la communautarisation des relations sociales, la compétition des groupes ethniques, mais aussi le poids des conflits politiques mettent à mal cet aspect. En d'autres termes, si nous reprenons la définition de la ville cosmopolite de Bonnie Menes khan, force est de constater que certes la population y est très diversifiée et que les espaces publics sont aussi bien animés qu'accessibles à tous, or il y a non seulement une absence de projet collectif, mais aussi une mince probabilité de réussite pour les groupes ethniques marginalisés et/ou stigmatisés (Palestiniens, Sépharades, Falashas, et non-Juifs) (Berthomière, 2003). En outre, la socialisation des individus reste fortement biaisée par la politisation des communautés culturelles : la distance, l'attitude de réserve et l'attitude blasée sont dans le contexte de Tel-Aviv utilisées pour éviter les conflits.

L'évitement de l'autre ou *l'abstraction* remplacent l'absence ou l'impossibilité de mode de communication verbal dû à un point de rupture où les enjeux sociaux, politiques et historiques prennent le dessus. La proximité physique des différents groupes ethniques n'abouti donc pas forcément à l'échange verbal sauf en ce qui concerne des espaces particuliers tels que nous le développerons dans la partie suivante.

#### **5.1.2. Symboliques des espaces publics et symboliques de la cohabitation interethnique :**

Nous l'avons dit, l'(im)perméabilité des frontières ethniques à Tel-Aviv ouvre la porte à des alliances tout autant improbables qu'intéressantes. D'abord "improbables" parce qu'elles permettent à des groupes en compétition de s'allier contre le groupe dominant, puis "intéressantes" parce que ces alliances font fi de toutes les dimensions structurantes de l'identité et de la fierté ethnique pour ne se



réaliser que dans un espace temps donné pouvant aboutir à des projets de société constructifs. Nous avons observé ces types d'alliances dans plusieurs espaces privés tels que le Salon Mazal, Zochrot, ou encore le Arab and Jewish community center. Ces espaces ont justement pour vocation de rapprocher les communautés trop éloignées par les critères culturels, religieux ou politiques. Or, ce que nous avons observé est qu'il se peut que ces alliances s'établissent à l'extérieur de ces structures juridiques fermées, tel qu'au Caffé Yaffa et dans ce que les Tel-Avivais nomment "le coin obscur et rocheux de la Shlomo Lahat Promenade.

#### 5.1.2.1. Espace public comme espace militant :

Jaffa est connue pour être un lieu de coexistence que des auteurs comme Caroline Rozenholc (2009) qualifie de pacifique ou d'exemplaire. Or nous l'avons vu à travers les articles de Smootha et Falah qu'il est important de relativiser cette thèse : la cohabitation ou la coexistence n'est pacifique qu'à certains endroits précis mettant en scène des personnages partageant la même vision idéologique. Nous avons observé deux de ces espaces : Le Caffé yaffa et le coin de la Shlomo Lahat Promenade. Le premier est un espace fermé ouvert à tous dans lequel différentes générations se retrouvent pour discuter tout en partageant un café arabe, une bière allemande ou un thé turc. Le second quant à lui, est un espace ouvert interstitiel dont la vocation première n'est pas d'accueillir le public, mais dont la forme permet aux individus "politiquement" marginalisés de se retrouver chaque vendredi soir à 20h, à l'abri du reste de la société.

Les deux espaces permettent l'union de groupes ethniques partageant peu de similitudes à travers l'expression artistique de leurs positions politiques. En effet, alors que dans le Caffé Yaffa ces unions prennent place autour d'œuvre littéraire,

musicale ou autres, elle prend une forme plus vibrante sur la plage où les individus se réunissent autour d'instruments de musique et chantent la paix et la justice.

Que ce soit dans le Caffé Yaffa ou dans la plage, ces unions solidaires ne peuvent prendre place ouvertement. Elles sont discrètes et circonscrites aussi bien dans le temps que dans l'espace, car ce sont des espaces militants où la réflexion sur la société israélienne dans son ensemble (local et global) est poussée jusqu'à ses retranchements. Mais ces espaces militants n'ont pas pour unique fonction de critiquer, ils permettent aussi de reconstruire le lien social comme l'expliquent Reem et Anat :

*J'aime venir ici parce que je les connais tous et je sais qu'on est sur la même page. Les gens ici ne sont pas faussement socialistes, ils ne sont pas bourrés de stéréotypes, ils viennent parce qu'ils veulent discuter, apprendre et partager pour qu'on puisse vivre dans un quartier où on a tous notre place. (Anat, 28ans)*

*La première fois que j'ai vu ces gens jouer des instruments dans le noir, loin de tout le reste de la plage, je me suis dit : encore des hippies américains ! Mais en réalité, ce sont des habitants d'ici, des jeunes principalement. Je ne saurai pas te dire quelle "race" exactement, mais il y avait de tout même des Palestiniens, ce qui est plutôt rare ! Depuis, je viens avec mes amis et mon frère joue du "oud". Tout le monde chante en hébreu, en arabe, des fois en anglais quand il y a aussi des touristes. Je m'y suis fait des amies comme Israela, tu la connais ? C'est là que je l'ai rencontré. Puis j'ai aussi rencontré d'autres personnes à qui je n'aurai pas forcément pu parler avant. (Reem, 23 ans)*

Ces espaces militants sont donc des espaces de plénitude où l'harmonie et la cohésion sociale sont collectivement construites. Celle-ci est rendue possible grâce au partage équitable de l'espace contrairement à d'autres espaces publics où la domination culturelle et politique avorte ce processus de construction par une mise à l'écart ou une mise à l'ombre des réalités sociohistoriques des différents groupes ethniques en présence.

#### 5.1.2.2. Espace public et domination culturelle/politique : nomination des espaces, surreprésentation des groupes ethniques et compétition sociale.

Dans son étude sur les espaces publics de Beyrouth, Aurélie Delage montrait en quoi ces derniers étaient ouverts à tous et non appropriés, laissant ainsi place à l'expression de la diversité. Or elle ajoute que la surreprésentation d'une différence peut facilement accaparer l'espace physique et donc dominer l'espace social. D'autant plus que la symbolique d'un espace public peut accroître ce phénomène de domination : tel que la dénomination des lieux publics.

Nombreux sont les espaces publics à Tel-Aviv où le sentiment de domination tantôt culturelle, tantôt politique se fait ressentir chez plusieurs groupes. Pour illustrer ce phénomène, prenons l'exemple de Hatem et Mickeal, deux jeunes hommes de 24 ans, le premier est Palestinien tandis que le second est Sépharade. Pour Hatem, se promener à Tel-Aviv représente un défi personnel dans la mesure où chaque rue évoque la colonisation juive et l'exil de sa famille. Bien qu'il aime l'aspect moderne propre aux grandes villes cosmopolites, pour Hatem, la surreprésentation de l'Autre ou de ceux qu'il nomme "colons" et la sous-représentation des siens, "des autochtones", montre l'existence d'un rapport de force déséquilibré. Quant à Mickeal, son témoignage montre également ce sentiment de domination, mais de part son histoire familiale, il ajoute y aussi un sentiment de dépréciation :

*J'aime me promener dans les rues de la ville, mais à chaque fois, je vois quelque chose ou un ensemble de choses qui me font mal à mon identité Palestinienne. Par exemple la présence des militaires avec leurs M16, ou encore le nom des rues, ils font tout pour tout changer et hébraïser la société palestinienne. Tu ne sais pas que Tel-Aviv est construit sur un village palestinien appelé Sheikh Muanis?! Ils ont détruit le village pour construire la ville. Ils ont rasé des mosquées et des églises pour construire leurs bâtiments dans un style européen. Tout a été effacé pour que les gens*

*oublent ou ne puissent pas voir... c'est pour ça que je ne me sens pas vraiment à l'aise nulle part ici. (Hatem, 24 ans)*

*Ah c'est clair que nous les Sépharades on est nombreux, comme les Arabes on fait beaucoup d'enfants! Mais ce n'est pas notre culture qui prime. Les gens aiment la musique et la cuisine orientales beaucoup plus que la cuisine des 'blancs', mais ça s'arrête là. On n'est pas représenté dans les hautes instances de la société, à part dans l'armée parce qu'on est de bons soldats, mais on est toujours mis de côté. Notre culture, même nos penseurs ne sont pas honorés, il n'y a pas beaucoup de place publique ou de parc ni de rue qui sont nommés en l'honneur d'un Sépharade, par contre tu verras la rue Allenby, Hayarkon, Dizengoff, la place Izhak Rabin, le boulevard Rotschild, la rue Ben Gourion, Arlozoroff, la corniche Shlomo Lahat, tous ces noms sont Européens! C'est comme si on était là parce qu'ils avaient besoin de nous, mais ils ne sont pas prêts à nous remercier de tout ce qu'on a fait, soit parce qu'on n'est pas les pionniers ou soit parce qu'on ressemble à des Arabes. (Mickeal, 24 ans).*

La surreprésentation physique, sociale, et culturelle de certains groupes ethniques, mais aussi sa mise en scène théâtrale pour reprendre les termes de Senett (1979), amène une certaine compétition ethnique. En effet, pour contrebalancer ces sentiments de domination et de dépréciation, les espaces publics centraux de Tel-Aviv sont la scène d'expressions culturelles largement ostentatoires. Allant de la musique folklorique, au style vestimentaire, de l'art culinaire, aux bijoux symbolisant telle ou telle culture, les groupes ethniques témoignent d'une volonté d'accroître leur visibilité dans les espaces à dominance ashkénaze, et de légitimer ainsi leur présence dans l'espace social. Autrement dit, comme le note (Gomez Martin, 2009), la visibilité sociale est fonction de visibilité physique et donc de légitimité territoriale et politique. En conséquence, l'espace public à Tel-Aviv est aussi bien espace de domination qu'espace de compétition, reflétant aussi bien une dynamique locale que nationale, comme le démontrait déjà Smooha (1992). Ainsi, pour que s'effectue une cohabitation interethnique équitable, juste, et pacifique, il semblerait que la structure de l'espace public doit être ouverte à tous et reconnaître tous les groupes en jeu de façon égale. Seuls ces espaces peuvent permettre aux individus de transcender leurs

caractéristiques ethniques et de partager l'espace en question. Or ceci implique une réflexion sur les représentations de la cohabitation elle-même chez les individus. En effet, même si l'on imaginait un espace public dénudé de tout symbole qui induirait une domination d'un groupe sur les autres, il n'en reste pas moins que les rapports sociaux interethniques et les représentations réciproques des groupes pour paraphraser De Rudder, déterminent aussi bien les modalités de cohabitation que les attitudes stratégiques adoptées par les acteurs. Bien que l'article de Véronique De Rudder porte essentiellement sur la cohabitation interethnique dans les espaces résidentiels en France, elle pose tout de même les balises des différents niveaux d'analyse éclairant ainsi les dynamiques des relations entre les groupes immigrés et le groupe majoritaire. Du point de vue de ces deux dimensions, l'analyse des relations interindividuelles se situe au cœur même des éléments structurants l'espace national israélien dans son ensemble tel que l'histoire, la division du travail, ou encore les relations entre les peuples. Ce système structure et hiérarchise la société en fonction de caractéristiques telles que la religion (juive vs non-juive), l'appartenance nationale (juive, Arabe, Druze, Russe...), la situation socio-économique, et aussi, et surtout l'affiliation idéologique (degré de sionisme). Les représentations réciproques des groupes sont tout autant influencées par l'idéologie nationale que ce soit à travers les livres d'histoires (Al Haj, 2005), les stéréotypes ou l'imaginaire social (Shabi, 2008). La cohabitation interethnique est liée à l'identification de l'acteur qui lui-même s'ajuste en fonction de l'altérité.

Bien qu'Israël soit désormais considéré comme un pays d'immigration et Tel-Aviv comme une ville cosmopolite, le contexte géopolitique de ces territoires rend l'étude des espaces publics et des relations interethniques très complexe dans la mesure où il est presque impossible de dissocier les logiques nationales et locales.

L'idéologie sioniste, base fondamentale de la création d'Israël, avait pour vision de créer un territoire national exclusivement juif. Or, après plus de 60 ans de luttes juridiques et idéologiques pour favoriser et conserver l'hébraïsation de la société, l'étude des dynamiques locales telle qu'à Tel-Aviv, montre que le pays est entré dans une double logique divergente. En effet, comme nous pouvons le constater au fur et à mesure de ce mémoire, la ville de Tel-Aviv se veut plurielle, tolérante, intégratrice, généreuse et diversifiée. Elle souhaite ressembler aux autres grandes villes cosmopolites telles que New York, Paris, Londres ou encore San Francisco. Or les logiques internes et locales montrent que cet aboutissement est encore loin devant, notamment à cause du système structurel national. C'est bien dans cette optique que la cohabitation interethnique dans les espaces publics représente de grands enjeux aussi bien sociaux que politiques.

Nous le verrons dans le prochain chapitre, les interactions sociales inter-individuels qui prennent place dans les espaces accessibles à tous jouent un rôle prépondérant à la construction identitaire nationale.

## **5.2. Enjeux sociaux et politiques de la cohabitation interethnique :**

Nous l'avons dit, les logiques locales et nationales sont étroitement liées, puisque le système structurel sociétal définit les normes, les valeurs (construites sur des bases historiques, mythologiques, et idéologiques) qui régissent le quotidien des individus. Elles sont largement diffusées et intégrées grâce aux institutions scolaires, universitaires, militaires et religieuses. Ce sont justement ces normes et ces valeurs qui sont au cœur des enjeux sociaux et politiques dans la mesure où elles font l'objet de profondes négociations/discussions à travers les interactions sociales qui prennent place dans les espaces publics.

### **5.2.1. Dynamique des interactions sociales : entre intégration et exclusion, le rôle des institutions israéliennes dans la cohabitation interethnique**

De nombreux auteurs tels que Goffman (1973) ou Grafmeyer (1999) montrent comment les normes et les valeurs s'expriment, se discutent et se négocient à travers les interactions sociales entre les individus, mais aussi entre les groupes, dévoilant ainsi bien les rapports sociaux interethniques et les représentations réciproques des groupes. Nous l'avons brièvement mentionné dans notre problématique ainsi que dans notre seconde hypothèse, les institutions scolaires, acteur principal de la socialisation primaire, joue un rôle prépondérant dans la diffusion des normes et valeurs visant à "fabriquer" les citoyens de demain. Dans ce chapitre nous verrons comment ces institutions peuvent faire partie intégrante de l'analyse des relations interethniques en Israël. Justement, l'étude de Resnik (2001) portant sur le curriculum scolaire israélien soulève la question de l'intégration des groupes minoritaire en Israël puisque :

L'intégration de différents groupes de population dans la communauté nationale dépend en grande partie de la manière dont ces groupes sont perçus dans le cadre de l'identité nationale. En Israël, un pays où cohabitent deux populations avec des appartenances nationales conflictuelles —les Juifs et les Palestiniens—, il est très instructif d'analyser comment se construit à l'école l'identité nationale juive, en particulier d'évaluer le poids des éléments particularistes par rapport aux éléments universalistes. En quoi les éléments particularistes et le rapport au peuple juif —sa culture, sa religion— sont-ils accentués ? En quoi, au contraire, les éléments universalistes mettant en évidence les liens entre le citoyen et l'État, par référence aux principes démocratiques et civiques, à l'égalité devant la loi et au respect de la loi, sont-ils soulignés ? Le curriculum officiel est donc un objet privilégié pour examiner l'idéologie nationale qui façonne les "sujets nationaux. (2001 : 169)



Nous l'avions introduit dans le chapitre 1, le rôle des institutions dans l'hébraïsation de la société israélienne a deux logiques. Dans un premier temps elles tendent à intégrer et uniformiser tous les immigrants juifs venus des quatre coins du monde (Resnik, 2001), et dans un deuxième temps elles favorisent et protègent le caractère juif de la société à travers un cadre juridique complexe impliquant ainsi de lourdes conséquences sur les communautés non juives comme c'est le cas particulièrement des Palestiniens vivant en Israël (Rouhanna, 1997). L'intégration et l'uniformisation des nouveaux immigrants juifs se réalisent tout au cours de leurs trajectoires individuelles semées de rites de passage favorisant ainsi le développement de sentiment d'appartenance à la communauté nationale, mais aussi le sentiment d'accomplissement au service de celle-ci. Plusieurs auteurs israéliens montrent comment l'existence des Juifs en Israël est décomposée en période de vie dont chaque fin marque le début d'un nouvel épisode consacré à la protection de l'honneur national. Dès l'enfance, les Israéliens sont largement baignés dans les mythes religieux et idéologiques transmis par la famille, l'école et par les institutions religieuses. Leur vie quotidienne est ponctuée de commémorations et célébrations religieuses et nationales. Concrètement, deux événements essentiels marquent la vie des Israéliens : la Bar Mitzva qui est une transition entre l'enfance et la vie adulte, et le service militaire qui est une transition entre l'adolescence et le statut de parents protecteurs de la patrie. Cette dernière étape est la plus importante dans la mesure où elle est l'œuvre de plusieurs années de préparation. Les études de Resnik (2001) et El Haj (2002) montrent comment le curriculum scolaire prend en considération ces différentes étapes de vie dans la conscientisation et la formation de ce qu'elle nomme les "objets nationaux", les menant petit à petit vers la concrétisation pratique du sentiment d'appartenance nationale. Dans son article *Le curriculum et la formation de sujets nationaux en Israël*, Resnik montre comment les exigences sociales et



politiques au cours de l'histoire israélienne modifient la forme du curriculum et non son contenu. Ainsi, l'image nationale pour paraphraser Resnik, qui est l'essence même du curriculum scolaire adopté et diffusé a largement évolué montrant ainsi la trajectoire identitaire du pays et la volonté d'intégrer tant que possible ses citoyens. Resnik répertorie quatre types d'images nationales dans le curriculum scolaire :

- Une nation ayant le droit à un État (1948)
- Une nation par droit de religion (1960)
- Un État pour une nation persécutée (1970)
- Un État pour tous ses citoyens (1990)

Ce que les écoliers, collégiens et lycéens apprennent en classe tourne globalement autour de la destinée des Juifs à travers le monde. En effet, l'école inculque aux jeunes l'histoire de la création de l'État, mais aussi les conditions de vie des juifs vivant dans le reste du monde, faisant ainsi la distinction entre la vie en Israël (émancipation, liberté) et en diaspora (exile, souffrance, antisémitisme). La formation scolaire a donc pour ultime but de former, façonner et construire des sujets nationaux qui seront de futurs acteurs actifs et fidèles de la société israélienne. Les éléments appris dictent les codes de pensées des Israéliens. Or ce même système scolaire est doublement exclusif. L'histoire qui y est présentée n'aborde la situation des juifs venus des pays arabes qu'à travers des clichés et stéréotypes provoquant ainsi ce sentiment de laissé-pour-compte dont nos interviewés sépharades (Shabi, 2008). D'ailleurs, pour ces derniers, l'écart économique actuel entre sépharade, falasha et ashkénaze, russe sont essentiellement dû aux clichés et stéréotypes véhiculés par l'école :

*Quand mon père est arrivé, il travaillait comme cordonnier, pourtant il avait fait de longues études dans son pays d'origine... mais pour les ashkénazes ce n'était pas suffisant, ils lui disaient que les besoins des Israéliens sont plus évolués que ceux des Sépharades. Ma mère, elle, était infirmière, mais ici elle faisait le ménage. Les deux pensaient que leurs enfants auraient une meilleure vie, avec de meilleures opportunités, mais regarde-moi je galère! Je suis sorti de l'armée et j'ai fini mes études, mais personne ne veut me donner un emploi digne de mon diplôme, tandis que les ashkénazes qui étaient avec moi à l'armée travaillent tous soit dans X compagnies ou à la municipalité. J'ai la même éducation qu'eux, mais pas les mêmes réseaux, ni la même couleur de peau. Et de toute façon, notre situation ne changera jamais parce qu'on n'est pas les pionniers d'Israël et on n'apprend rien de flatteur sur nous à l'école. On sera toujours vu comme les juifs arriérés des pays arabes. (Amir, 24 ans)*

Parallèlement, l'histoire des autochtones palestiniens n'occupe que 1.4% du curriculum scolaire israélien et participe ainsi à la construction d'un ethos accroissant les clivages historiques et culturels entre Israéliens juifs et Palestiniens d'Israël (Al-Haj; 1995, 2002). Pour certains auteurs, cette insuffisance marque une volonté de nier l'existence et les droits fondamentaux des Palestiniens comme le rappelle Reem :

*Comment est-ce que je peux me sentir israélienne quand eux même ne reconnaissent pas mon existence? À l'école quand j'étais petite tout ce qu'on apprenait était lié à l'histoire des juifs dans le monde et la création d'Israël. Nous, on est considéré comme des ennemis à combattre ou un problème démographique inquiétant. On nous force à commémorer la création de l'État, mais on n'a pas le droit de parler de la Nakba. Ils nous enseignent l'holocauste et les pogroms, mais pas ils ne parlent pas des exilés palestiniens, des expropriations ou de la situation des réfugiés comme ma famille. Psychologiquement c'est très dur surtout que les jeunes Palestiniens d'aujourd'hui ne sont pas comme nos parents, ils se sentent mutilés par l'école et ont une conscience de leur identité palestinienne bien plus développée : c'est pour ça qu'il y aura toujours une limite à la cohabitation. (Reem, 23 ans)*

Autre secteur crucial permettant aussi bien l'intégration des groupes ethniques que l'exclusion d'autres est l'institution militaire. Pour beaucoup de jeunes, le service militaire est rite social et culturel, une période importante dans leur vie que ce soit sur le plan social, culturel, ou professionnel. Devenus adultes, protecteurs de la nation, les jeunes israéliens prennent leur rôle très à cœur pour deux

raisons : la sauvegarde de leur pays et la possibilité d'une mobilité sociale. L'accomplissement du service militaire est l'aboutissement d'un long processus de construction initié par les institutions scolaires, mais il est aussi un outil pour les jeunes issus de groupes ethniques marginalisés de se frayer une place au sein de la classe moyenne :

*L'armée c'est comme une famille. On vit tous ensemble et on défend notre pays contre les attaques terroristes. La sécurité des citoyens est entre nos mains, c'est important d'être un bon soldat. Je connais des gens qui ont travaillé très fort et ça leur a permis par la suite de rentrer à l'université dans un bon programme et occuper par la suite un travail avec un bon salaire. Si tu es un bon soldat, tu peux facilement grimper les échelons. (Tov, 21 ans)*

Or cette même institution est aussi au cœur de la marginalisation des Palestiniens et de certains Israéliens qui refusent de servir. Ces derniers rejettent et s'opposent à l'obligation du service militaire dans la mesure où ils ne croient plus ni en l'idéologie même du projet étatique, ni à l'usage de la force dans la solution du conflit, au contraire elle serait nocive dans l'élaboration d'une paix équitable et juste comme le mentionnent Eitan et Hatem :

«J'ai refusé de servir au Liban en 1982, pour ça j'ai été emprisonné pendant trois semaines. J'ai refusé parce que l'armée est une propagande, dès l'enfance on nous fait croire que ce pays est le notre que nous sommes un peuple sans terre et qu'on a le droit d'avoir notre propre pays qu'elles qu'en soient les conséquences. J'y ai longtemps cru, jusqu'à ce que je sorte de ma bulle grâce à mon professeur d'histoire à l'Université Hébraïque de Jérusalem. Ce qu'il m'a appris a changé ma vie, puis j'ai rencontré des Palestiniens. En les fréquentant, je me suis rendu compte à quel point la colonisation les a détruits. Aussi, j'ai beaucoup étudié l'immigration des mizrahis et sépharades et ça m'a beaucoup révolté d'apprendre la façon dont on les a traité! Depuis, je milite pour une société laïque démilitarisée dans laquelle tous les citoyens auront les mêmes droits, peu importe la religion, la nation ou l'affiliation politique. À cause de ça je reçois beaucoup de menaces et beaucoup de gens ont coupé les liens avec moi parce qu'ils me voient comme un traître». (Eitan)

*Les Israéliens ne sont pas tous insensibles à nos conditions de vie. Beaucoup d'entre eux nous évitent parce qu'ils ont peur de la vérité. Mais j'en connais personnellement*

*qui sont courageux et qui utilisent leur esprit critique. Mon ami Levi par exemple, je l'ai rencontré à la plage. Il voulait jouer au foot, mais ses amis ne voulaient pas. Alors, il est venu nous voir et nous a demandé s'il pouvait jouer avec nous. On l'a admis dans mon équipe et on a sympathisé. Un jour, il avait un problème avec sa moto, alors il est venu me voir sur la plage et m'a demandé de l'aider. Il est venu dans mon quartier, il avait un peu peur, puis il a discuté un peu avec mon père qui lui a raconté l'histoire de ma famille en réparant son engin. Il est resté toute la soirée avec nous. Il posait plein de questions sur des choses qu'il a apprises à l'école!!! Depuis, il lit beaucoup de livres de nouveaux historiens et il a complètement changé, il a déménagé de Tel-Aviv Nord pour vivre dans le quartier de Ha Kerem. Il est devenu militant communiste et il travaille fort pour rétablir la vérité. (Hatem, 24 ans)*

Cette prise de décision dont parle Hatem est commune à de nombreux Israéliens juifs ashkénazes pour qui l'idéologie fondatrice de leur État serait responsable des dysfonctionnements sociaux et de l'absence de cohésion sociétale. Quitter les quartiers privilégiés du nord de Tel-Aviv pour s'installer auprès des "laissés-pour-compte" et occuper les espaces publics majoritairement multiculturels tels que Ha Kerem, Les Florentins ou encore Ajami relève donc d'un geste symbolique marquant une volonté ostentatoire de défier la norme ségrégative. Nous affirmons donc notre seconde hypothèse selon laquelle :

Les trajectoires individuelles pourraient donc être un facteur décisif dans le choix des espaces occupés et dans la façon de cohabiter avec l'Autre. En outre, nous nous attendons à ce que l'utilisation des espaces publics prenne une forme revendicatrice. Nous pensons que certains groupes sociaux peuvent investir des lieux particuliers afin de mettre en pratique une "sociabilité de paix". Nous pensons que les jeunes israéliens, qu'ils soient juifs ou Palestiniens, rêvent d'un idéal de société qui ne peut se bâtir qu'avec la visibilité d'une mixité ethnique et le partage des espaces publics puisque "la visibilité publique résulte des pratiques sociales de sa production et de sa reconnaissance" (Chanial, 1992 :71). Et c'est (entre autres) grâce

à ce partage que les liens sociaux et une identité collective pourraient se (re)construire.

Il s'agit d'une sociabilité de paix dont l'agenda est de contribuer aux efforts politiques qui, à l'échelle nationale, ne répondent pas aux besoins urgents locaux. Cependant, même si cette tendance bohème et militante marque une rupture avec le sionisme radical, elle enclenche un processus de gentrification qui repousse progressivement les classes défavorisées vers les périphéries sud de la ville, et complète ainsi le jeu du projet étatique.

### **5.2.2 Conflits locaux, conflits nationaux: une identité collective est-elle possible ?**

Loin de l'image du kibboutz, Tel-Aviv est l'une des villes où l'urbanisation est au cœur de son développement économique, sociale et culturelle. Elle a engagé depuis une quinzaine d'année une politique urbaine visant à se détacher du contexte politique national et à redessiner sa toile de fond. Le but des travailleurs de la Ville est de faire de Tel-Aviv où il fait bon vivre, une ville rincée de tous conflits politiques, en normalisant le quotidien des habitants, en valorisant la diversité culturelle, et en accroissant l'intérêt des investisseurs internationaux et des touristes. Depuis une dizaine d'année les experts notent une meilleure visibilité sociale et ethnique, grâce notamment à la construction de nombreux espaces publics ouverts et multifonctionnels. Cependant, malgré ces démarches socio-urbaines visant à construire la mixité sociale et ethnique, d'autres auteurs montrent que Tel-Aviv demeure une ville faite de "patchwork" dans lequel les couleurs se juxtaposent mais

ne se mélangent pas. Les explications soulevées sont les disparités économiques, les discriminations, les différences politiques et surtout la communautarisation des relations propre à Tel-Aviv mais aussi au pays dans son ensemble. Bendelac (2006) d'ailleurs, répertorie sept types de ce qu'il qualifie de séparation : ethnique, religieuse, politique, économique, territoriale et régionale. Toutes ces "séparations" sont amplement visibles à Tel-Aviv. C'est en ce sens que Algazy et Vidal (1999) décrivent Tel-Aviv telle une mosaïque qui se défait et rapportent que «Une récente enquête du très sérieux Centre Steinmetz de l'université de Tel-Aviv lui donne raison : 60 % des Israéliens redoutent d'abord les clivages internes, contre 30 % les conflits externes». En plus des tensions interethniques s'ajoutent les tensions politiques et un essoufflement de l'idéologie sioniste qui est justement la base même de l'identité israélienne. Le fait même qu'Israël soit un État juif ou pour les Juifs semble toucher à sa fin, non seulement à cause de l'accroissement démographique palestinienne, mais aussi à cause de la revendication de la citoyenneté de nombreux travailleurs immigrés ( Bendelac, 2006).

Ainsi, l'espace public comme lieu d'interaction et de communication projette quotidiennement l'individu dans un espace ouvert où la présence et la visibilité de l'autre challengent les bases identitaires de chaque acteur. Mais à Tel-Aviv, l'identitaire et le politique vont de pairs. En effet, le fait que l'idéologie sioniste soit le socle sur lequel se repose la construction de l'État amène alors une confusion entre identité nationale et appartenance religieuse, aggravée notamment par les lois sur la nationalité et la citoyenneté. Ainsi, l'enjeu politique de la cohabitation interethnique dans le contexte de Tel-Aviv réside justement dans les changements catégoriques qu'elle peut engendrer. En effet, comme nous venons de le voir à travers les différents témoignages, les interactions sociales qui prennent place dans l'espace public peuvent conduire à un processus de métamorphose ou d'inversement

doctrinal, idéologiques, voire politiques qui sont le résultats d'une longue série de négociations, compromis et ajustements des normes et des valeurs acquises tout au long de la socialisation primaire et secondaire (Grafmeyer, 1994). Rappelons d'ailleurs que c'est en ce sens que Toussaint et Zimmermann (2001 :266) expliquent que :

L'espace public est éminemment politique : l'espace public constitue le lieu de la confrontation politique par laquelle se définit et s'institue la société. Cette confrontation n'est pas limitée aux seuls événements que sont les barricades, les défilés, les manifestations ou les fêtes. Elle s'étend au quotidien avec la mise à l'épreuve des comportements de chacun relativement aux comportements des autres.

L'identité collective en Israël peut se distinguer en deux sphères d'attachement : l'une serait liée directement à l'espace local c'est-à-dire à la ville, manifestée par un sentiment d'appartenance sociale et territoriale. L'autre serait d'échelle nationale, exprimée par un attachement à la société israélienne, à son projet et à son périmètre nationale (excluant les colonies de la Cisjordanie). La première permet à de nombreux individus de revendiquer et réclamer le droit à une visibilité physique, sociale et politique, elle est ouverte à tous dans la mesure où elle est circonscrite et est ouverte à la différence. Tandis que, l'échelle nationale, serait beaucoup plus fermée à l'altérité culturelle et idéologique. L'impact que cette dernière pose sur l'échelle locale, est qu'elle dicte et impose les conventions aux acteurs. Ces derniers sont donc amenés soit à se conformer ou au contraire lutter pour la construction d'un espace national ouvert à tous, malgré les restrictions contraignantes étatiques. A l'étude des interactions sociales inter individuelles, nous pouvons donc penser qu'il serait plus judicieux de parler d'un ensemble de sous identités fait de symboles universels dont l'ultime agenda serait de former une identité nationale harmonieuse. Car comme le démontre Dieckhoff (1999 :3) :

Sur le plan intérieur, l'objectif d'intégration national par fusion qui supposait la dilution des identités d'origine n'est pas parvenue à ses fins : la fabrication d'un *homo*



*israelicus*, véritable produit de synthèse né d'une combinaison harmonieuse des différents apports humains et héritages culturels. Si une "israélité anthropologique" est bien repérable (usage de la langue hébraïque, attachement à une territorialité spécifique, expériences communes, comme le service militaire...) elle est loin d'avoir donné naissance à cette identité nationale forte à laquelle aspiraient les pères-fondateurs. On a plutôt assisté au cours des vingt dernières années à une explosion de la diversité en Israël avec la multiplication des mobilisations communautaires (Sépharades, Russes, Palestiniens d'Israël...). Les nostalgiques du sionisme classique ont tendance à déplorer cette prolifération de revendications identitaires qu'ils dénigrent comme un dangereux tribalisme. Si le risque d'effritement du lien national, sous l'action des dynamiques ethnoculturelles, ne doit pas être négligé, il ne doit pas, à l'inverse, être exagéré.

Cependant, l'auteur le note plus tard, l'état d'urgence dû aux conflits militaires dans lequel est constamment plongée la société israélienne agit comme socle unificateur étouffant ainsi tout processus de ré-interrogation des principes fondateurs israéliens comme en témoignent certains de nos interviewés :

*C'est vrai que parler avec les minorités et voir ce qu'ils subissent me fait penser qu'on se trompe. Mais, qu'est-ce que tu veux que je te dise! On est en guerre et si on ne reste pas soudés on sera perdu! Tant qu'il y aura la guerre, on ne peut pas soigner nos blessures internes. (Mira, 20 ans)*

*Le gouvernement cultive la peur. On est toujours en guerre, toutes les familles ont un fils ou une fille qui est à l'armée. Quand, tu te promènes dans la rue, il y a plein de soldats armés et en uniformes, il y a toujours des hélicoptères, des drones, des avions de chasses, tout ça fait partie de notre vie quotidienne. On n'a pas le temps de se regarder dans le miroir, on doit tous se battre ensemble contre l'ennemi [rires de l'interviewé]... vraiment nos querelles peuvent attendre. (Tov, 21 ans)*

Parallèlement, face au pesant système institutionnel discriminant que subissent les Palestiniens d'Israël, des auteurs se sont penchés sur le sentiment identitaire des "Palestiniens d'Israël", qu'il s'agisse de Nadim Rouhanna (1997), Suha Sibany (2007) Muhammad Amara et Izhak Schnell (2004) , ou encore Nadia Hijab s'accordent à dire que ces 20 dernières années sont profondément marquées par une conscientisation identitaires chez les jeunes Palestiniens. Dans son article *Les Arabes D'Israël : une minorité nationale palestinienne ?*, Sibany (2007) montre



comment les revendications identitaires des Palestiniens vont de pairs avec un projet politique et social. Souffrant de nombreux stigmates sociaux, les Palestiniens d'Israël instrumentalisent leur citoyenneté pour revendiquer non seulement le respect de leur droit, mais aussi pour mener le pays d'une démocratie ethnique (Smootha, 1997) à une démocratie civique (Rouhanna, 1997). La force de ce projet politique est qu'il concerne aussi bien les Palestiniens que les Israéliens juifs, c'est d'ailleurs pour cela que l'on assiste à un nombre grandissant d'associations israéliennes contestataires telles que : *Anarchist against the Wall*, *B'tselem*, *Gush Shalom*, *Code Pink*, *Zochrot*, *Parti communiste*, *Mother in Black*, *Refuznik*, *Café Yaffa*, *Salon Mazal*, *Nuterei Karta*, *Queers against zionism*, *Jews Not Zionist*, *Internation Jews Against Zionism*, *Israeli Jews Against House Demolitions*, Toutes ces associations, présentes à Tel-Aviv, soutiennent et participent à l'empowerment des Palestiniens d'Israël, mais elles travaillent aussi en faveur d'un rapprochement et d'un partage équitable des espaces publics, politiques et sociaux entre les diverses communautés ethniques et politiques.

## CONCLUSION :

Afin de conclure ce mémoire de maîtrise, nous opterons pour la même logique de travail : nous reviendrons sur des éléments nationaux en nous dirigeant au cœur du sujet pour enfin conclure sur des pistes de recherches futures.

À travers ce mémoire de recherche, dont l'objet est l'étude de la cohabitation interethnique dans les espaces publics de Tel-Aviv et des enjeux sociaux et politiques qu'elle représente, nous avons pu distinguer plusieurs niveaux d'interactions interethniques, la manière dont l'ethnicité varie selon les situations spatiales et sociales et enfin comment les institutions israéliennes (école et armée) comme agent intermédiaire entre l'individu et l'idéologie nationale, régissent les interactions sociales. Mais revenons sur les variables marquant une distinction entre les citoyens israéliens. Nous l'avons vu dès le début, ces distinctions peuvent être historique, sociale, religieuse, idéologique et ethnique.

D'abord, la variable historique comporte deux volets : colonisation et période d'immigration. Dans le volet colonisation, l'histoire même de la création d'Israël a des conséquences visibles jusqu'à aujourd'hui, notamment dans les relations entre Israéliens Juifs et Palestiniens d'Israël. Le volet immigration quant à lui, renferme une dynamique propre aux israéliens juifs, entre pionniers (Ashkénazes) et immigrés (Sépharades, Mezrahis...). Notons que malgré la présence de Mezrahis (Irakiens, Syrien) bien avant l'établissement de l'État, ces derniers sont tout de même vu comme des immigrés et non des pionniers dans la mesure où l'origine du sionisme n'est pas à leur gloire mais à celle des européens de l'Est.

La deuxième distinction que nous avons abordée est sociale et économique. Nous l'avons dit, certains auteurs préfèrent parler d'écarts sociaux dû au difficile

accès à la modernité et à l'éducation dans les pays émergents dont sont originaires les Sépharades, Mezrahis et Falashas créant ainsi d'importante disparités socioéconomiques.

La troisième et quatrième variable sont sans doute celles qui causent le plus de débat à l'échelle locale et nationale entre juifs orthodoxes, laïques, athés. Les uns voudraient que l'État soit plus théocratique tandis que les autres préfèrent une séparation de la chose religieuse et politique. Mais la question religieuse et souvent liée à celle de l'idéologie ou aux aspirations politiques. Ces dernières années, nous avons vu fleurir de nombreux groupes, associations ou partis politiques qui, se basant sur leur attachement ou détachement à la religion, construisent leur opinion politique, allant parfois dans le sens contraire au projet national.

Enfin, la dernière variable et non la moindre, est l'ethnicité. Nous avons abordé cinq groupes ethniques et un groupe communautaire : Ashkénaze, Sépharade (et Mezrahi), Falasha, Palestinien, et les travailleurs temporaires. L'origine ethnique a longtemps été et est toujours socialement décisive, si bien que la judéité même des individus est souvent mise en doute en raison de leur appartenance ethnique menant à un requestionnement de la légitimité citoyenne et nationale de ces derniers. Parallèlement, l'appartenance ethnique est aussi garante de droits et libertés fondamentales comme c'est le cas des Palestiniens d'Israël.

Toutes ces variables aussi larges puissent-elles être, ont un impact direct sur les relations interethniques aujourd'hui. À titre d'exemple, nos interviewés ont à plusieurs reprises parlé du décalage dans l'accueil des immigrants selon leur pays d'origine affectant ainsi aussi bien les représentations sociales des communautés ethniques mais aussi les perceptions qu'elles ont d'elles-mêmes. Dans le même registre, Rachel Shabi (2008) rappelle justement dans son livre que la sous représentation des communautés juives arabes dans les documents officiels sont le

résultat de stéréotypes et clichés bien présents dans l'imaginaire social israélien discriminant et marginalisant ainsi les communautés sépharades, mezhahis mais aussi falashas, et réduisant leur accès au pouvoir décisionnel, donc à une visibilité publique et historique. Cette mauvaise représentation des communautés ethniques démontre selon Shabi (2008) une asymétrie des historicités comme nous avons pu le constater à travers les témoignages de nos interviewés. C'est aussi dans ce sens que d'autres auteurs comme Algazy et Vidal (1999) expliquent que cette asymétrie historique causent toujours autant de discriminations aujourd'hui que dans le passé, ce qui mènent à un considérable affaiblissement des liens d'appartenance à l'échelle nationale, malgré les tentatives gouvernementales et municipales à construire et fortifier ce sentiment d'appartenance.

Mais cet effritement du sentiment d'appartenance touche de façon générale l'ensemble de la société israélienne notamment depuis son passage d'une société socialiste basée sur le model communiste d'Europe de l'Est avec ses systèmes de kibboutz où la vie quotidienne des individus était faite de partage et de responsabilité commune, à une société type Nord Américaine urbanisée, où règnent la surconsommation et la communication mais où les liens sociaux s'effritent et s'intellectualisent. Subsiste alors la question des interactions sociales au quotidien à l'échelle locale. Bien que les dynamiques macrosociales et microsociales soient intimement liées, il n'en demeure pas moins que les espaces publics sont des lieux privilégiés où se cristallisent les débats sociétaux et où s'enchaînent différentes luttes : représentativité sociale, physique, reconstruction des liens sociaux, résistance à la domination culturelle et sociale etc (Smootha, 1992).

Le cas de Tel-Aviv abonde en ce sens. Nous l'avons vu, Tel-Aviv est une ville où cohabitent de nombreux groupes ethniques, une ville cosmopolite, dynamique, attirant aussi bien les investisseurs étrangers, les touristes que les

immigrants occidentaux. Ainsi, depuis sa création en 1909 sur des villages palestiniens, Tel-Aviv s'est construite et fortifiée au rythme des vagues d'immigration. On retrouve aujourd'hui plusieurs générations de tel-avivois venant du Maghreb, du Moyen-Orient, d'Europe, d'Amérique du Nord et du Sud, mais aussi des Palestiniens réfugiés ainsi qu'un nombre grandissant de travailleurs temporaires (d'Asie, d'Afrique et d'Europe de l'Est) qui divisent la ville en deux parties : le nord où reside une population européenne aisée et le sud où l'on retrouve divers population en difficulté économique, principalement provenant des pays émergents. Ainsi, sa répartition territoriale de la population reproduit les inégalités sociales et économiques internationales. Considérant une telle diversité de population et un affaiblissement du sentiment d'appartenance, nous nous sommes demandés comment sont partagés les espaces publics et comment s'y réalise la cohabitation interethnique.

Pour ce faire nous avons entrepris des entretiens, des observations participantes avec les jeunes de 18 à 35 ans, puis des observations non participantes des espaces publics choisis en fonction des données collectées au préalable. Ce qui ressort de notre étude de terrain est un polymorphisme des sociabilités publiques, une (im)perméabilité des frontières ethniques en fonction de la forme et de l'accessibilité des espaces publics. Par exemple, nous avons observés une sociabilité distante et froide sur la Tayalet Aviv ainsi qu'un parallélisme des vie public, qui est aussi propre au Parc Hayarkon et au centre commercial Dizengoff. Mais, nous avons aussi observés une sociabilité pacifique dû à la résignation et au compromis au Shouk Yéménite. Enfin, solidarité et échange seraient les termes adéquates pour décrire les types de relations sociales observées à la Takhana Merkazit, au Caffé Yaffa ainsi qu'au coin sombre de la plage où se réunissent des militants et amoureux de la paix. Notons que bien que les jeunes occupent des espaces publics assez différents de leurs

parents dans la mesure où il y a une volonté d'émancipation de la communauté, ils reproduisent tout de même les logiques de séparation basée sur l'appartenance ethnique. Les ressentis des interviewés diffèrent aussi selon les espaces publics qu'ils occupent. Bien souvent, la domination culturelle et sociale de certains lieux affecte leur bien-être les menant soit à adopter une attitude blasée (comme moyen de survie), une attitude discrète, ou au contraire une attitude imposante. Mais, le choix d'investir les espaces publics paraît aussi être un choix politique soit par souci de représentativité physique et donc sociale, soit par souci de "reconnexion" sociale. En effet, pour de nombreuses personnes que nous avons rencontrées, les aspirations idéologiques et politiques sont au cœur de leurs actions quotidiennes, elles désirent marquer une distanciation avec l'idéologie nationale en reconstruisant le lien social avec les communautés discriminées. Ces espaces publics ont donc un important enjeu social et politique dans le contexte de Tel-Aviv, puisque ce sont des espaces sociaux de reconstruction, d'union solidaire où l'affiliation idéologique ou politique transcende les appartenances ethniques. Aujourd'hui, ce désir de rapprochement social va au-delà de l'espace public, de nombreux militants décident de s'installer dans les quartiers Sud tel que Hakerem, Les Florentins ou encore Jaffa. Ainsi, ce rapprochement résidentiel symboliserait un acte de rejet d'une société sclérosée par l'ethnicité.

L'aspect final de ce travail portant sur le rapprochement des communautés ethniques à travers une redéfinition de l'idéologie dominante mérite plus amples approfondissements. En effet, il serait judicieux lors d'un futur proche de concentrer nos efforts sur ce phénomène d'un point de vue anthropologique. Il serait intéressant de comprendre l'émergence du discours de ces militants Juifs israéliens qui décident de distancier du travail des institutions nationale. Nous pensons qu'il est nécessaire de se pencher davantage sur les trajectoires de vie qui ont mené ces derniers à re-



questionner les fondements de leur identité et qui par conséquent se sont inscrits dans un mouvement contestataire de l'idéologie fondatrice de leur État. Puisque lors de notre recherche de maîtrise qui portait sur la cohabitation interethnique dans les espaces publics de Tel-Aviv, nous nous sommes aperçus que l'une des conséquences de la cohabitation entre Israéliens juifs et Palestiniens était une ouverture et une meilleure compréhension des "frustrations" des Palestiniens vivant en Israël. Cette prise de conscience est aussi le résultat des différentes confrontations se réalisant tout au long des trajectoires individuelles (armée, université, rencontres improbables...). Plus qu'une simple prise de conscience, les nouveaux positionnements politiques des Juifs israéliens ébranle l'idée d'unité nationale, si bien qu'ils font face à une véritable "chasse aux sorcières" (Hecker, 2005). Le but de cette future recherche sera donc de comprendre les différents processus de prises de conscience et de discuter des futurs impacts sur la redéfinition des balises idéologiques et politiques aussi bien à l'échelle de la Ville que de l'État d'Israël.

## BIBLIOGRAPHIE:

Al-Haj, Majid. 1995. *Education, empowerment and control: The case of the Arabs in Israel*. New York: State University of New York Press.

Al-Haj, Majid. 1998. *Education for multiculturalism in Israel in light of the peace process*, Dans M. Mautner, A. Sagi, and R. Shamir (eds.), *Multiculturalism in a Democratic and Jewish State*. Tel Aviv: Ramot Publisher-Tel Aviv University. 703-13

Al-Haj, Majid, 2002. *Multiculturalism in deeply divided societies : the Israeli case*. International Journal of Intercultural Relations num 26. p 169-183

Al-Haj, Majid. 2003. *Education in the shadow of conflict: Cultural hegemony vs. controlled multiculturalism*, Al-Haj, M. et Ben-Eliezer U (eds), *In the Name of Security: The Sociology of Peace and War in Israel in Changing Times*. Haifa, University of Haifa Press and Pardes Publishers, p 295-397

Al-Haj, Majid. 2005. *National ethos, multicultural education, and the new history textbooks in Israel*, Curriculum Inquiry num 35 (1), p47-71.

Bauman, Zygmunt. 1995. *Making and Unmaking of Strangers*. Thesis Eleven, vol. 43, p 1-16.

Barth, Fredrik. 1969. *Les groupes ethniques et leurs frontières*, p205- 250 dans Poutignat P., et Streiff-Fenart J., *Théorie de l'ethnicité*, Paris, PUF

Bartram, David. 2000. *Foreign Workers, Refugees and Prospects for an Israeli-Palestinian Agreement*, Development, vol.43:3.

Bartram David. 1998. *Foreign Workers in Israel : History and Theory*, International Migration Review, vol.32, n°2.

Beck, Ulrich. 2002, *The Cosmopolitan Society and its Enemy*, Theory, Culture & Society, vol.19, p1-2.



- Bendelac Jacques. 2006. *La nouvelle société israélienne*. Paris, Page après page, 287 p.
- Ben-Eliezer U. 1999. *L'armée, la société et la nation-en-arme*, Cahiers de l'Orient num 54.
- Benenson, I. et Omer, I. 2002. *Segregation in Space – A Formal Approach and a Case Study*. p11-38. Dans Schnell, Itzhak. and Ostendorf Wim. (Eds.) *Studies in Segregation and Desegregation*, Ashgate, Aldershot.
- Ben Rafael, Eliezer. 1982. *The emergence of ethnicity*, Westport, Conn, Greenwood Press , 259p
- Ben Rafael, Eliezer et Sharon, Stephan.1991. *Ethnicity, religion and class in Israeli society*, Cambridge University Press, 287p.
- Ben Rafael, Eliezer. 2000.*Collective Identity in Israel*. Dans Herzog, Hanna. (Ed.) *Society in the Mirror*, Ramot, Tel Aviv University: Tel Aviv.
- Bensimon, Doris et Errera, Eglal. 1977.*Israël et ses populations*, Bruxelles : Complexe. 424 p.
- Berthomière, William. 1999. *Miroir des mutations identitaires en Israël*, Les Cahiers de l'Orient, n° 54, deuxième trimestre 1999, p. 125.
- Berthomière, William. 2002. *L'immigration des juifs d'ex-URSS et d'Ethiopie en Israël*. Hommes et migrations, *Adri, Paris*. num 1235, p 40-54.
- Berthomière, William. 2003. *Nouvelle Intifada, mondialisation et immigration de travailleurs étrangers : une nouvelle réalité sociale pour Israël*. Maghreb-Machrek, n°177.
- Blancher, Alain et Gotman, Anne. 1992. *L'enquête et ses méthodes : l'Entretien*, Nathan Université, Paris, 1992.
- Bouchard, Gérard. 2001. *Ouvrir le cercle de la nation. Activer la cohésion sociale. Réflexion sur le Québec et la diversité*. Dans Sarra-Bournet, Michel et Saint-Pierre, Jocelyn (sous la Direction de), *Les nationalismes au Québec*, Les Presses de l'Université Laval, Québec, p. 319.

Borowski A. et Yanay U. 1997. *Temporary and Illegal Labour Migration : The Israeli experience*, International Migration, vol.35 (4).

Bozon, Michel. 1984. *Vie quotidienne et rapports sociaux dans une petite ville de province. La mise en scène des différences*. PUL, Lyon.

Chanial, Philippe. 1992. *Espaces publics, sciences sociales et démocratie*. Quaderni, num 18, pp. 63-73.

Chautard ,Sophie. 2006. *Le Moyen- Orient*. Studyrarna, Levallois Perret, 211p.

Chamboredon, Jean-Claude et Lemaire Madelaine. 1970. *Proximité spatiale et distance sociale. Les grands ensembles et leur peuplement*. Revue Française de Sociologie, vol XI, p3-33.

Chouraqui, André. 1967. *L'État d'Israël*, Que sais-je ?, PUF, numéro 673.

De Rudder, Véronique. 1990. *La cohabitation pluriethnique et ses enjeux*. Migrants-Formation, n°80.

Dieckhoff, Alain. 1995. *La nation en Israël. Entre démocratie et ethnicité*. La pensée politique, n° 3, p. 56-70.

Dieckhoff, Alain. 1993. *La maturation politique d'une minorité ethnique : les Arabes en Israël*. Revue du monde musulman et de la Méditerranée, num 68-69, p. 99-106.

Dorais, Michel.1993. *Diversité et créativité en recherche qualitative*. Service Social, vol.42, no2, p7-27.

Ghazi, Falah. 2000. *Some socio-spatial perspectives on co-existence between Arabs and Jews in five mixed cities in Israel*,p115-132. Dans Boal, Frederick. 2004. *Ethnicity and Housing. Accommodating differences*, Ashgate, Brookfield USA, 318 p.

Gans, Herbert J. 1979. *Symbolic Ethnicity: the Future of Ethnic Groups and Cultures in America*. Ethnic and Racial Studies, p1-20.

Gastaut, Yves. 2002. *Le cosmopolitisme, un univers de situations*. Cahiers de l'Urmis, n°8.

Geertz, c. 1963. *The Integrative Revolution. Primordial Sentiments and Civil Politics in the New States*, in Geertz, C. 1963, *Old Societies, new states*. New York. The Free Press

Germain, Annick et al. 1995. *Cohabitation interethnique et vie de quartier*, Gouvernement du Québec, ministère des Affaires internationales, de l'immigration et des Communautés culturelles, Études et recherches, num 12, 324p.

Germain, Annick. 1997. *L'étranger et la ville*. Revue canadienne des sciences régionales, vol XX, num ½, printemps-été, p 237-254.

Goffman, Ervin. 1973. *La mise en scène de la vie quotidienne*. Les relations en public, Vol. 2, Paris, Minuit, coll. « Le sens commun », 371 p. (rééd. de 2000).

Goffman Ervin. 1974. *Les rites d'interaction*. Paris, Edition de Minuit, 230p.

Grafmeyer, Yves. 1999. *La coexistence en milieu urbain : échanges, conflits, transaction*, Recherches Sociologique, volume XXX, numéro 1, Université catholique de Louvain, Unité d'anthropologie et de sociologie.

Grafmeyer, Yves. 1994. *Sociologie Urbaine*. Paris, Nathan, 128p

Greilsammer, Alain. 1978. *Les communistes israéliens*. Paris, Presses de la FNSP.

Greilsamer, Ilan. 1999. *Religion et État en Israël aujourd'hui*, Dans *L'État d'Israël et les appartenances*, Lyon, Circé cahier num 8, p49-56.

Habermas, Jurgen. 1978. *L'espace public : archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*.

Habermas, Jurgen. 1978. *L'espace public, Archéologie de la Publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*. Paris, Payot, 324 p.

Haidar, Aziz. 1991. *Social Welfare Services for Israel's Arab Population*. Boulder, Westview Press.

Har-Paz, Hayim. 1967. *L'intégration des immigrants dans la ville de Tel-Aviv-Yafo*, Population, Volume 22, Num 4, p. 693 – 708.

Halbwachs, Michel. 1932. *Chicago, expérience ethnique*. Annales d'histoire économique et sociale, IV, Paris, A. Colin, p11-42 (repris dans Grafmeyer, Yves Joseph, Isaac.,dir. 1984. *L'École de Chicago. Naissance de l'écologie urbaine*. Paris, Champ Urbain, Aubier Montaigne, p 279-327)

Hécker, Marc. 2005. *La Société israélienne. Contradictions et divisions*, SER-SA, Études, Tome 403, p 453-462

Herzog, Hanna. 1988. *Political Ethnicity as a Socially Constructed Reality : The Case of Jews in Israel*. P 140-154. Dans *Ethnicity, Pluralism, and the State in the Middle East*. Edited by Esman, Milton J et Rabinovich, Itamar, Cornell Universit Press, New-York, 296p.

Hily, Marie-Antoinette et Rinaudo Christian. 2003. *Cosmopolitisme et altérité : les nouveaux migrants dans l'économie informelle*, Tsantsa : revue de la Société suisse d'ethnologie, num 8.

Joseph, Isaac. 1984. *Le passant considérable. Essai sur la dispersion de l'espace public*. Paris, Librairie des Méridiens, 146 p.

Joseph, Isaac. 1998. *La ville sans qualités*. Paris, Editions de l'Aube, 209 p.

KAFKAFI, Eyal. 1998. *Segregation or Integration of the Israeli Arabs : Two Concepts in Mapai*, *International Journal of Middle East Studies*, vol. 30, p. 347-367.

Kahn, Bonnie Menes. 1987. *Cosmopolitan Culture. The Gilt-Edged Dream of a Tolerant City*. New-York: Atheneum.

Kemp A. et al. 2000. *Contesting the limits of political participation : Latinos and black African migrant workers in Israel*, *Ethnic and Racial Studies*, vol.23(1).

Kimmerling, Baruch. 2001. *The invention and decline of Israeliness. State, Society, and the military*. Berkeley, University of California Press, 268p

Klein, Claude. 1977. *Le caractère juif de l'État d'Israël*, Paris, Cujas.

Kohn, Ruth Canter et Nègre Pierre. 1991. *Les voies de l'observation repères pour les pratiques de recherche en sciences humaines*. Paris, Nathan, 239 p

kretzmer, David. 1990. *The Legal Status of the Arabs in Israel*, Boulder, Westview Press

Landau, Jacob.1993. *The Arab Minority in Israel, 1967-1991*, Oxford, Clarendon Press.

Leloup Xavier et Radice Martha. 2008. *Les nouveaux territoires de l'ethnicité*, Québec: Presses de l'Université Laval, 283 p.

Lévy, Françoise P. et Segaud, Marion. 1984. *Anthropologie de l'espace*. Paris : Centre Georges-Pompidou/Centre de création industrielle, « Alors », n° 1, 346 p.

Lofland, L.H., 1973. *A world of strangers : Order and Action in Urban Public Spaces*. New York Books.

Loubet Del Bayle Jean- Louis. 1978. *Introduction aux méthodes des sciences sociales*. Toulouse, Editions Privat.

Louer, Laurence. 2001. *Les citoyens arabes d'Israël : analyse d'une communautarisation*. 2 vol., 622 f. Th. Doct. : Sci. polit., spécialisation Monde musulman : dir. : G. Kepel, IEP,. Paris.

Lustick, Ian. 1980. *Arabs in the Jewish State : Israel's Control of a National Minority*, Austin et Londres, University of Texas Press.

Morris, Benny. 1998. *Ben Gourion et le transfert des Palestiniens* , in *Israël. De Moïse aux accords d'Oslo*, Paris, Seuil, p. 427-435.

Morris, Benny. 1987. *The birth of the Palestinian refugee problem, 1947-1949*, Cambridge, Cambridge University Press.

Rémy, Jean. 1990. *La ville cosmopolite et la coexistence inter-ethnique*. Dans Bastenier, Albert et Dassetto, Felice (eds). *Immigration et nouveaux pluralisms. Une confrontation de sociétés*. Bruxelles, Editions Universitaires de Boede, p85-105

Rosenhek, Zeev. 2003. *The Political Dynamics of a Segmented Labour Market. Palestinians Citizens, Palestinians from the Occupied Territories and Migrant Workers in Israel*. *Acta Sociologica*, vol. 46-3.

Rosenthal, Donna. 2005, *The Israelis Ordinary people in an Extraordinary Land*, New-York, Free Press, 480p

Rouhana, Nadim. 1997. *Palestinian Citizens in an Ethnic Jewish State*, New Haven and London: Yale University.

Sennett, Richard. 1979. *Les tyrannies de l'Intimité*, Seuil, 1979

Shabi Rachel, 2008, *We look like the enemy. The hidden of Israel's Jews from Arab Lands*. New-York, Walker & Company, 239p

Shavit, Yaacov. 2004. *Tel-aviv, naissance d'une ville 1909-1936*, Paris, Albin Michel.

Schnapper, Dominique. 1980. *Juifs et israélites*, Préface, Paris, Gallimard/Idées.

Schnapper, Dominique. 1999. *La démocratie israélienne*, in *L'État d'Israël et les appartenances*, Lyon, Édition Circé, cahier num 8, p 35-48.

Simmel, Georg. (1903c1990). *Métropoles et mentalités*, dans Grafmeyer, Yves et Joseph, Isaac (éditeurs), *L'école de Chicago. Naissance de l'écologie urbaine*, Paris, Champ urbain, p. 61-77.

Smootha, Sammy. 1992. *Arabs and Jews in Israel, Change and Continuity in Mutual Intolerance*, volume 2, Colorado, Westview Press, 357p

Smootha, Sammy. 1997. *Ethnic Democracy : Israel as an Archetype*, Israel Studies, vol.2, n° 2, p. 198-241.

Smootha, Sammy. 1999. *La pérennité de l'ethnicité juive*, Les cahiers de l'Orient, (numéro spécial sur « Israël. Une nation recomposée » dirigé par Alain Dieckhoff), no 54, p. 17-49.

Thiberge, Claude. 2003. *La ville en creux*. Fermanville, Ed. du Lintreau, 335p

Thomas, William Isaac et Znaniecki, Florian. 1919. *Le paysan polonais en Europe et en Amérique. Récit de vie d'un migrant*, [traduction du t. III de *The Polish peasant in Europe and in America, Chicago, 1919*]. Paris : Nathan, 1998.

Toubon Jean Claude et Messanah Khelifa. 1990. *Centralité immigrée, Le Quartier de la Goutte d'Or, Dynamique d'un espace pluri-ethnique : succession, compétition, cohabitation*. Paris, l'Harmattan, 764p

Toussaint Jean Yves et Zimmermann Monique. 2001. *L'espace public et l'espace du public. 'Politique et aménagement*. Dans Toussaint, Jean Yves et Zimmermann Monique. *User, observer, programmer et fabriquer l'espace public*. Lausanne, Presses polytechniques et universitaires romanes, pp. 73-91.

Voirol, Oliver. 2003. *L'espace public et les lutes pour la reconnaissance. De Habermas à Honneth*. Dans : Barriel, C et Al. *Le public en action, usages et limites de la notion d'espace public en sciences sociales*. Paris, L'Harmattan, p117-137.

Weber, Max. 1971. *Economie et Société*, Paris.

Wirth, Louis. 1980. *Le Ghetto*, Champ Urbain, Presses Universitaires de Grenoble, 307 p.

Whyte, William Hollingsworth. 1980. *The Social Life of Small Urban Spaces*. Washington D.C: The Conservation Foundation, 125p.

#### SITES INTERNET :

Abu-Saad, Ismael. 2008. *Present Absentees: The Arab School Curriculum in Israel as a Tool for De-educating Indigenous Palestinians*, Holy Land Studies: A Multidisciplinary Journal, Volume 7, Number 1, May 2008, pp. 17-43 (Article)

Published by Edinburgh University Press:  
[http://muse.jhu.edu/journals/holy\\_land\\_studies/v007/7.1.abu-saad.html](http://muse.jhu.edu/journals/holy_land_studies/v007/7.1.abu-saad.html)  
 Consulté: Novembre 2009

Algazy Josphe, Vidal Dominique, mai 1999, *Israël, la mosaïque se défait, Le monde Diplomatique*. <http://www.monde-diplomatique.fr/1999/05/VIDAL/11991.html>  
 Consulté : Juillet 2007

Amar, Stéphane, Juillet 2007,  
[www.cyberpresse.ca/article/20070717/CPMONDE/707170449/1014/CPMONDE](http://www.cyberpresse.ca/article/20070717/CPMONDE/707170449/1014/CPMONDE)  
 Consulté : Juillet 2007

Berthomière, William. , « L'émergence d'une Tel-Aviv cosmopolite ou les effets d'un fin mélange entre reconfigurations sociopolitiques internes et externes », *Cahiers de la Méditerranée* [En ligne], vol. 67 | 2003  
<http://cdlm.revues.org/index136.html>  
 Consulté : janvier 2010

Bordes-Benayoun Chantal, et Freddy Raphael, « Dominique Schnapper, sociologue de l'interrogation juive », *Revue européenne des sciences sociales* [En ligne], XLIV-135 | 2006, mis en ligne le 13 octobre 2009,  
<http://ress.revues.org/265>  
 Consulté : Juin 2010

Borukhov Eli [et al.]. 1979. *The Social Ecology of Tel-aviv: A study of Factor Analysis*, Urban Affairs Review; 15; 183-205:  
[Http://uar.sagepub.com/cgi/content/abstract/15/2/183](http://uar.sagepub.com/cgi/content/abstract/15/2/183)  
 Consulté : Avril 2007

Brémond Antoinette. juin 2007. *La vie en Israël : les Philippins, une communauté vivante*  
[http://www.un-echo-israel.net/article.php3?id\\_article=2558](http://www.un-echo-israel.net/article.php3?id_article=2558)  
 Consulté : Novembre 2007

Central Bureau of Statistics. 2006.  
[http://www.cbs.gov.il/reader/shnaton/shnatone\\_new.htm?CYear=2006&Vol=57](http://www.cbs.gov.il/reader/shnaton/shnatone_new.htm?CYear=2006&Vol=57)  
 Consulté : Juin 2007



Delage, Aurélie. 2004. *La rue : espace public, quel(s) public(s) ?*, Tracés. Revue de Sciences humaines, num 5  
<http://traces.revues.org/index3163.html>  
 Consulté : Avril 2009

Dieckhoff, Alain. 1999. *Israël, une nation plurielle*  
<http://www.ceri-sciencespo.com/archive/june/artadi.pdf>

Consulté : Novembre 2007

Dieckhoff Alain. 1999. Démocratie et ethnicité en Israël, Sociologie et sociétés, vol.31, num 2, p 163-173, <http://id.erudit.org/iderudit/001185ar>

Consulté : Novembre 2007

FIDH, 2004 ?, Les travailleurs migrants en Israël, une forme contemporaine d'esclavage,  
<http://www.fidh.org/IMG/pdf/il1806f.pdf>

Consulté : Juin 2007

Gomez Martin, Carmen. 2009, *L'importance de la visibilité dans les processus migratoires*, Papers 91, p153-169

<http://ddd.uab.cat/pub/papers/02102862n91p153.pdf>

Consulté : Avril 2010

Greilsammer, Ilan. 2007. *Réflexions sur l'identité israélienne aujourd'hui*. Cairn :

[http://www.cairn.info/resume.php?ID\\_ARTICLE=CITE\\_029\\_0039](http://www.cairn.info/resume.php?ID_ARTICLE=CITE_029_0039)

Consulté : Juin 2008

Kayi, Elif. 2004. *Travailleurs migrants d'Israël*, MediaPart :

[http://www.mediapart.fr/club/blog/elif-kayi/231208/travailleurs-migrants-d-israel#\\_ftnref1](http://www.mediapart.fr/club/blog/elif-kayi/231208/travailleurs-migrants-d-israel#_ftnref1)

Consulté : Juin 2007

Löwy, Ilana. 2001. *Les « présents absents » : La situation impossible des Arabes d'Israël*,

[http://www.cairn.info/search.php?WhatU=ilana%201%C3%B6wy&Auteur=&doc=N\\_MOUV\\_013\\_0109.htm&ID\\_REVUE=MOUV&ID\\_NUMPUBLIE=MOUV\\_013&ID\\_ARTICLE=MOUV\\_013\\_0109&DEBUT=#HIA\\_1](http://www.cairn.info/search.php?WhatU=ilana%201%C3%B6wy&Auteur=&doc=N_MOUV_013_0109.htm&ID_REVUE=MOUV&ID_NUMPUBLIE=MOUV_013&ID_ARTICLE=MOUV_013_0109&DEBUT=#HIA_1)

Consulté : Juin 2007

Louër, Laurence. 2000. *Qu'est-ce qu'une communauté ? Les citoyens arabes dans le système israélien*, Jérusalem, bulletin du CRFJ, num 7

<http://bcrfj.revues.org/index2392.html>

Consulté : Avril 2009

Prevelakis, Georges. 1997. *Les grandes métropoles comme carrefours des diasporas*, cybergeog :

<http://cybergeog.revues.org/index1162.html>

Consulté : Juin 2009

Onana, Jean-Baptiste. 2004. *Falachas : l'autre tribu, noire, d'Israël*. Cairn

[http://www.cairn.info/search.php?WhatU=falasha&Auteur=&doc=N\\_OUTE\\_009\\_0233.htm&ID\\_REVUE=OUTE&ID\\_NUMPUBLIE=OUTE\\_009&ID\\_ARTICLE=OUTE\\_009\\_0233&DEBUT=#HIA\\_1](http://www.cairn.info/search.php?WhatU=falasha&Auteur=&doc=N_OUTE_009_0233.htm&ID_REVUE=OUTE&ID_NUMPUBLIE=OUTE_009&ID_ARTICLE=OUTE_009_0233&DEBUT=#HIA_1)

Consulté : Juillet 2007

Raif, Hussein. 2004. *Minorité palestinienne vs. État juif*, Cairn

[http://www.cairn.info/article.php?ID\\_REVUE=OUTE&ID\\_NUMPUBLIE=OUTE\\_009&ID\\_ARTICLE=OUTE\\_009\\_0183#section1\\_s1n2](http://www.cairn.info/article.php?ID_REVUE=OUTE&ID_NUMPUBLIE=OUTE_009&ID_ARTICLE=OUTE_009_0183#section1_s1n2)

Consulté : Juin 2007

Resnik, Julia. 2001. *Le curriculum et la formation de sujets nationaux en Israël*, Cairn

[http://www.cairn.info/search.php?WhatU=tel%20aviv&Auteur=&doc=N\\_ES\\_007\\_0169.htm&ID\\_REVUE=ES&ID\\_NUMPUBLIE=ES\\_007&ID\\_ARTICLE=ES\\_007\\_0169&DEBUT=#](http://www.cairn.info/search.php?WhatU=tel%20aviv&Auteur=&doc=N_ES_007_0169.htm&ID_REVUE=ES&ID_NUMPUBLIE=ES_007&ID_ARTICLE=ES_007_0169&DEBUT=#)

Consulté : Août 2007

Rinaudo, Chrisitan. 1998. *La construction sociale de l'ethnicité en milieu urbain. Production et usages des catégories ethniques dans le cadre d'un quartier "sensible"*, thèse de doctorat sous la direction de Jocelyne Streiff-Fénart, Université de Nice Sophia-Antipolis :

<http://halshs.archives-ouvertes.fr/tel-00080447/>

Consulté : Octobre 2008

Rozenholc, Caroline. 2009. *Tel-Aviv a cent ans ! 1909-2009 : un siècle de globalisation au Proche-Orient*, *EchoGéo*, Numéro 8 | 2009,

<http://echogeo.revues.org/index10955.html>.

Consulté : Mai 2010.

Schnell, Izhak et Benjamini, Yoav. 2004. *Ethnic segregation in Tel-aviv- Jaffa*, Tel Aviv University, p445-460

[http://www.ff.uni-lj.si/oddelki/geo/publikacije/dela/files/dela\\_21/041%20schnell.pdf](http://www.ff.uni-lj.si/oddelki/geo/publikacije/dela/files/dela_21/041%20schnell.pdf)

Consulté: Avril 2007

Urjewicz, Charles. 2004. *Russes, Juifs, Israéliens*. Cairn

[http://www.cairn.info/article.php?ID\\_REVUE=OUTE&ID\\_NUMPUBLIE=OUTE\\_009&ID\\_ARTICLE=OUTE\\_009\\_0227](http://www.cairn.info/article.php?ID_REVUE=OUTE&ID_NUMPUBLIE=OUTE_009&ID_ARTICLE=OUTE_009_0227)

Consulté : Juin 2007